This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Phil 176.152

Harvard College Library

FROM THE

GEORGE B. SOHIER PRIZE FUND

The surplus annual balance "shall be expended for books for the library."
— *Letter of Waldo Higginson, Jan. 10, 1893.*

Received 29 Dec. 1913

Die

Philosophie des Metaphorischen.

In Grundlinien dargestellt

von

Alfred Biese.

Hamburg und Leipzig.
Verlag von Leopold Voss.
1893.

FA 126.17

Phil 176.152

✓

REED COLLEGE
DEC 29 1913
LIBRARY

Sohier fund

Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist.

Goethe.

Meinem Vater

Professor Dr. Franz Biese

zum

90. Geburtstage

in dankbarer Liebe

dargebracht.

Als ich vor etlichen Jahren mein erstes Buch in die Welt sandte, da konnte es garnicht einen anderen Namen in der Widmung führen als den Deinigen, mein lieber Vater.

Denn wem war ich mehr Dank schuldig in meinem ganzen geistigen Werden als Dir? Wer hatte das, was mir als dem Erben einer εὐγένεια — wie der treffliche Ed. Luebbert im Hinblick auf Dich zu sagen wagte — gegeben war, so treu gehegt und gepflegt wie Du? Wer hatte auf der Schule, wer in den Universitätsjahren so viel Samenkörner in meine Brust gestreut wie Du?

Durch die ganze geistige Atmosphäre, die Dich umfloß, ward ich in das Studium des Altertums und der Philosophie eingeführt; ja, es waren die schönsten Stunden meiner Jugend, wenn ich mich heimlicherweise in die herrlichen Schätze deiner Bibliothek versenkte, die Du in Deiner insularen Abgeschiedenheit für stillbefriedigte Denkarbeit aufgespeichert hattest. Noch ganz deutlich steht mir der Tag vor der Seele, da ich zuerst auf Motz, „Die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten“ aufmerksam wurde, wie Du mir dann den „Kosmos“ Alexander von Humboldt's, Deines großen Freundes, in die Hand gabst und wie dann allmählich vor meinem Geiste die Aufgabe auftauchte, die Geschichte des Naturgefühls in ihrer stufenweisen Entwickelung durch die alte und neue Zeit hin zu verfolgen. Und so weihte ich Dir zum 80. Geburtstage den ersten Teil des Werkes, das dann wiederum zu dem Problem des vorliegenden mich unwiderstehlich hinführte. Schon damals schrieb ich, — sei es auf Usener's Lehre hin oder im Anschluß an du Prel's Psychologie der Lyrik — im ersten Kapitel (S. 9): „Kein Gebilde ist ja dem Menschen ver-

ständlicher als der Mensch selbst in seinem Thun und Leiden, und so deutet besonders der primitive Mensch jeden Vorgang in der Natur nach Analogie seines eigenen Körpers und seiner eigenen Seele. Die Metapher ist daher kein poetischer Tropus, sondern eine ursprüngliche, notwendige Anschauungsform des Denkens."

Je mehr ich nun die Wichtigkeit der sprachlichen Form der Naturbeseelung für das Naturgefühl im allgemeinen erkannte, desto mehr ward mir die Bedeutung des Metaphorischen überhaupt klar. Ich machte seinen Begriff und seine Wichtigkeit zunächst für die Poesie in einem Aufsatze (Ztschr. f. vergl. Litteraturgesch. N. F. II) geltend. Die freundliche Kritik, besonders von Th. Lipps (Philosoph. Monatsh. XXVII S. 174) und Dein stets ermutigender Zuspruch ließen in mir den Plan reifen, das, was vorerst Behauptung war, systematisch zu beweisen und darzulegen und somit wenigstens die Grundlinien einer Philosophie des Metaphorischen — wenn auch nur skizzenhaft — zu zeichnen.

Wenn ich aber noch schwankte bei der Schwierigkeit der Aufgabe, die ich als Erster unternahm, so bestärkte und beseligte mich immer wieder der Gedanke, Dir zugleich eine bleibende Gabe zu dem für uns Sterbliche so seltenen, noch dazu in Deiner ungeschwächten geistigen Frische nur ganz Wenigen beschiedenen Feste, zu Deinem 90. Geburtstage, darzureichen.

Und so nimm denn dies Buch hin als ein Ehrenmal, als ein Denkzeichen unauslöschlicher Liebe und Dankbarkeit Deines jüngsten Sohnes

Alfred.

Kiel, im April 1893.

Inhalt:

		Seite.
Einleitung:	Was ist metaphorisch?	1
Erstes Kapitel:	Das Metaphorische in der kindlichen Phantasie.	17
Zweites Kapitel:	Das Metaphorische in der Sprache. . .	22
Drittes Kapitel:	Das Metaphorische im Mythos. . . .	34
Viertes Kapitel:	Das Metaphorische in der Religion. . .	42
Fünftes Kapitel:	Das Metaphorische in der Kunst, . . .	57
	a. in der Architektur, ...	63
	b. in der Plastik, ...	66
	c. in der Malerei, ...	69
	d. in der Musik, ...	72
	e. in der Poesie.	78
Sechstes Kapitel:	Das Metaphorische in der Philosophie, .	104
	a. in der alten Philosophie, ...	129
	b. in der neuen Philosophie.	168
Schluss		217

Einleitung.

Was ist metaphorisch?

Wir lernen auf der Schulbank und lesen in den Handbüchern der Rhetorik und Poetik alter und neuer Zeit, dass die Metapher zu den Tropen gehört, ja die häufigste und schönste Form dieser Schmuckmittel der Rede ist. Ein Tropus — so werden wir belehrt — ist eine Redewendung der künstlerischen oder schönen Darstellung und bedeutet die Vertauschung des eigentlich gemeinten Begriffs mit einem anderen, durch welchen jener gehoben, veranschaulicht, belebt, versinnlicht oder vergeistigt werden soll. Bildlichkeit im Ausdruck — heißt es — und die Freiheit der Bewegung waren früher die natürlichen Eigenschaften der Sprache; jetzt sind sie für den Dichter und Redner freigewählte künstlerische Mittel, welche aber in ihrem Gebrauche den Charakter der Natürlichkeit und Ungezwungenheit an sich tragen müssen.[1])

Wie Quintilian der Tropen vierzehn kannte, so unterscheidet auch noch die neueste Poetik deren eine stattliche Reihe: die Hyperbel (z. B. Wer deine Nase mißt — Stirbt, eh' er fertig ist), die Ironie (z. B. Man weiß, um welcher Tugend willen Anna von Boleyn das Schaffot bestieg), die Allusion oder (zeitgemäß verdeutscht) Anspielung (z. B. O Fluch dem Tag, da dieses Landes Küste Gastfreundlich diese Helena [Maria Stuart] empfing!), die Periphrase oder Umschreibung (z. B. Kennst du das Land, wo die Citronen blühn u. s. w.), die Distribution oder Verteilung (z. B. Auf den Stapel schüttet die Ernten der Erde der Kaufmann; Was dem glühenden Strahl Afrikas Boden gebiert,

[1]) Statt vieler sei hier nur erwähnt: P. Gross, die Tropen und Figuren, Koeln 1880, und Kleinpaul, Poetik, Leipzig 1879, 2. Teil, 5 Abschnitt.

Was Arabien kocht, was die äußerste Thule bereitet u. s. w.), die Synekdoche (Vertauschung von Art und Gattung, Teil und Ganzem, z. B. Sommer statt Jahr, ein Nimrod statt ein Jäger, mein Tier statt mein Pferd, Jugend statt junge Leute, das Kind statt die Kinder, die Schönen statt die schönen Mädchen!), die Metonymie (Vertauschung von Ursache und Wirkung, z. B. Griffel statt Schrift, sein Stahl statt sein Dolch, Scepter statt Herrschaft, Geldsack statt reicher Mensch, ganz Italien trauerte statt alle Italiener trauerten, Schatten pflanzen statt schattende Bäume pflanzen), Personifikation (der Mund der Nordlandssage, die Thäler singen, die Lohe klettert, es atmet der Wald), endlich Allegorie, Vergleichung, Gleichnis, Metapher d. h. die Vertauschung zweier bloß in Gedanken mit einander verglichenen Gegenstände oder Begriffe. Es ist demnach metaphorisch, wenn ich Lebendiges für Lebloses setze, z. B. vom Fuße oder Haupte des Berges spreche, oder Lebloses für Lebendiges z. B. Wolke des Grams, Blüte der Jugend, oder Lebendiges für Lebendiges, z. B. hinfliegen die Rosse, oder Lebloses für Lebloses, z. B. die schimmernde Blüte der Wellen. Da nun die Vergleichungspunkte zwischen Natur und Menschenleben unzählige sind, so sind auch die Metaphern zahllose, und wir werden unterwiesen, daß sie sehr verschieden sein können, bald edel, bald gemein, bald frisch, bald erblaßt, bald kräftig, bald matt, bald einfach, bald zusammengesetzt, direkt oder indirekt; ja, man hat ihnen auch in der Hinsicht ausführlich nachgespürt,[1]) ob die metaphorischen Substantiva als Subjekt oder Prädikat auftreten, als direktes oder indirektes Objekt, ob als genetivus subiectivus oder obiectivus oder partitivus, ob die metaphorischen Eigenschaftswörter Kohaerenz oder Schwere oder optische Eigenschaften oder Wärme oder Ausdehnung im Raume oder den Stoff bezeichnen u. s. w. Was nur irgend an ähnlichen Spielereien und Künsteleien einer ganz mechanischen Auffassungsweise zu denken ist, das ist auch geleistet worden.

Wer sich nun aber einmal die Mühe macht, in der Sprache, im Denken und im Dichten den Spuren des Metaphorischen nachzugehen, der muß finden, daß was gemeinhin in der Sprache,

[1]) Vgl. Brinkmann, die Metaphern, Bonn 1878, I, die Tierbilder der Sprache.

besonders in der Poesie, als eine künstliche oder künstlerische Redeweise, als ein rhetorischer und poetischer Tropus gilt, vielmehr eine naturgemäße und naturnotwendige Ausdrucksweise ist, daß das Metaphorische nicht nur in der Sprache, sondern in unserem ganzen geistigen Leben von hervorragendster Bedeutung ist, daß die Synthese des Inneren und des Äußeren, die Verinnerlichung des Äußeren und die Verkörperung des Geistigen, der notwendige Ausdruck unseres geistigleiblichen Wesens ist. Das Metaphorische, in welcher Form es sich auch kundgiebt, ist der naturgemäße Ausfluß jener centralen Nötigung unserer ganzen geistigen Existenz — nennen wir sie das Anthropocentrische — diese selbst zum Maße aller Dinge zu machen, das Äußere, also das an sich Fremdartige durch das einzig voll Bekannte d. i. eben unser eigenes inneres und äußeres Leben uns zugänglich, begreifbar zu machen und andererseits unser Inneres mit allen seinen Regungen, Gedanken und Empfindungen auszugestalten in der Sprache und in der Kunst, in der Religion und in der Philosophie. —

Doch bevor wir an diese Auseinandersetzung selbst gehen, mögen wir in aller Kürze die Geschichte des Begriffs „metaphorisch" verfolgen.

Bei dem Altmeister der Rhetorik und Poetik, bei Aristoteles, finden wir bereits die Auffassungen, welche bis auf den heutigen Tag die herrschenden geblieben sind; nur ist sein Blick weiter und sein Verständnis tiefer, als wir beides bei seinen Nachfolgern in alter und neuester Zeit finden.

Er faßt den Begriff Metapher im weitesten Sinne als Tropus und sagt (Poet. c. 21): Eine Metapher ist die Übertragung einer Benennung, die eigentlich etwas anderes bedeutet, sei es nun von der Gattung auf die Art z. B. dort ruht mir das Schiff, oder von der Art auf die Gattung z. B. schon tausend (= viele) edle Thaten verrichtete Odysseus, oder von der Art auf die Art z. B. mit dem Erze das Leben wegschöpfen (= wegnehmen), und endlich gemäß der Analogie (κατὰ τὸ ἀνάλογον). Hiermit würde Aristoteles also das bezeichnen, was wir im engeren Sinne heute Metapher nennen. Und seine Auseinadersetzung ist vortrefflich, denn sie trifft den Kern der Sache.

Er sagt: Ich nenne es Analogie (oder Proportion), wenn das Zweite sich zum Ersten verhält wie das Vierte zum Dritten;

dann nämlich kann man statt des Zweiten das Vierte und statt des Vierten das Zweite setzen, und manchmal fügt man dabei auch noch die Bezeichnung des Gegenstandes hinzu, zu welchem dasjenige in Verhältnis steht, statt dessen man den übertragenen Ausdruck setzt. Als Beispiel führt Aristoteles Folgendes an:

Die Trinkschale steht in ähnlichem Verhältnis zum Dionysos wie der Schild zum Ares, und daher kann man denn die Trinkschale den Schild des Dionysos und den Schild die Trinkschale des Ares nennen. Oder wie sich das Alter zum Leben verhält, so der Abend zum Tage, und man kann daher den Abend als das Alter des Tages und das Alter als den Abend oder, wie Empedokles thut, als den Niedergang des Lebens bezeichnen. Manchmal fehlt es für eins der proportionalen Glieder an einer eigenen Benennung, aber nichts destoweniger kann man dann eine ähnliche Vertauschung des Ausdrucks vornehmen. Z. B. das Ausstreuen des Samens heißt säen, für das Ausstreuen ihrer Strahlen durch die Sonne aber giebt es keine eigene Benennung, aber dies letztere verhält sich zur Sonne ähnlich wie das Säen zu dem, welcher den Samen ausstreut, und daher sagt denn der Dichter: sie säet den gottgeschaffenen Strahl. —

Es ist hierbei nicht nur wichtig, dass Aristoteles Synekdoche und Metonymie mit unter den Begriff μεταφορά begreift — und in der That, auch bei ihnen findet doch nur eine Übertragung des Einzelnen auf das Allgemeine oder umgekehrt statt —, sondern dass er das innerste Wesen des Metaphorischen in der Analogie, in der Proportion, gefunden hat.

So sagt auch Kant:[1]) Eine Erkentnis nach der Analogie ist nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen. Z. B. Es verhält sich die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, wie die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes = c sich verhält zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen. —

Unter den vier bezeichneten Arten des bildlichen (metaphorischen) Ausdrucks nennt Aristoteles die auf der Analogie beruhende die schönste (Rhet. III 10) indem er als Beispiel das bekannte Wort des Pericles anführt, mit der gefallenen Jugend

[1]) Prolegomena zu jeder zukünftigen Metaphysik § 58.

sei der Frühling aus der Stadt gewichen, und des Kephisodotos, der die Trieren bunte Mühlen nannte. Aristoteles lobt die Metapher κατ' ἀναλογίαν, weil sie den Vergleichungspunkt veranschaulicht; denn das Durchschlagende ist eben, dass nicht die vertauschten Begriffe, sondern die Verhältnisse, innerhalb derer sie an den einander entsprechenden Punkten erblickt werden, eine Gleichung bilden. Sagen wir z. B., führt Aristoteles an, Gott hat den Geist als ein Licht in der Seele angezündet, so ist das Gemeinsame der Sphären des Geistes und des Lichtes, dass sie etwas kundthun. — Aber ins Innerste der wirklich anschaulichen Metapher führt uns nach Aristoteles der Begriff der Lebensbethätigung, der ἐνέργεια: Veranschaulichung nenne ich das, was etwas Lebendes (oder Totes) in lebendiger Thätigkeit wirkend darstellt. Wenn ein Mann τετράγωνος d. i. eigentlich „viereckig" genannt werde, wie es Simonides thut, so sei das eine Metapher, und die Analogie liege in dem „Vollendeten", das vom Körperlichen auf das Geistige übertragen werde, aber es kennzeichne keine Thätigkeit, kein Leben, keine Energie; anders liege es, wenn Isocrates einen Mann, der im besten Alter steht, bezeichnet als einen in blühender Reife dastehenden, oder wenn Homer das Unbelebte metaphorisch als belebt darstelle, indem er von dem Stein des Sisyphos (Od. 11, 598) sagt: und immer wieder hinab rollte der mitleidlose Stein, oder wenn es vom Pfeile heisst: er flog dahin (Il. 13,587), vom Geschoss: es verlangte in den Haufen hineinzufliegen (Il. 4,126), von den Speeren: sie standen empor aus der Erde, voll Gier, im Fleische zu schwelgen (Il. 11,574), von der Spitze: hervordrang aus der Brust die stürmende Spitze (Il. 15,542).

In allem diesem, sagen wir mit leiser Fortbildung der Worte des Aristoteles, wird Lebensthätigkeit durch die Beseelung (διὰ τὸ ἔμψυχα εἶναι) dem Leblosen geliehen; und Aristoteles erkennt völlig klar und scharf, dass die Analogie zwischen Lebendem und Leblosem die Bewegung ist; der Dichter macht „alles bewegt und lebend, die Thätigkeit aber ist Bewegung".

Da nämlich das Verhältnis vom Innerem und Äusserem das formgebende, ja das fundamentale im menschlichen Geiste ist, zwingt die Analogie, von der Bewegung, welche wir in der Aussenwelt wahrnehmen, also von diesem bewegten Äusseren auf

ein bewegendes Inneres zu schliessen und so auch den toten Stoff mit Leben, mit Energie zu beseelen; und das ist dann kein rhetorischer, künstlicher Tropus mehr, sondern der Abdruck eines notwendigen Vorganges in unserem die Wirklichkeit nach eigenen Gesetzen umbildenden Geiste. Der Mensch kommt eben nimmer darüber hinaus, dass er die physisch-psychische Einheit, welche er an sich selbst erlebt, zum Weltprinzip macht, dass er das Verhältnis von Innerem und Äusserem, von Seelischem und Körperlichem, welches er in dem Mikrokosmos seines Ichs wirksam findet, auf den Makrokosmos überträgt. Doch diese Konsequenzen zog Aristoteles noch nicht. Aber, ich meine, sie drängen sich auf, wenn man nur die Gedanken des grossen Philosophen zu Ende denkt.

Cicero unterscheidet (de oratore III 38) dreierlei am einfachen Wort, was der Redner zum glanzvollen Schmuck seiner Rede anwenden kann: das ungewöhnliche, das neugebildete und das übertragene Wort. Die übertragenen Worte hat er kurz vorher den eigentlichen, gleichsam zuverlässigen Dingbezeichnungen, welche fast zugleich mit den Dingen selbst entstanden sind, gegenübergestellt und als solche bezeichnet, die gleichsam an die Stelle eines anderen gesetzt werden (quasi alieno in loco collocantur); hier sagt er nun von der Übertragung (translatio) Folgendes: sie hat eine weite Anwendung; sie ist hervorgerufen mit Notwendigkeit durch Mangel und Enge; sodann aber hat das Gefühl der Annehmlichkeit und das Ergötzen sie so häufig gemacht; denn wie das Kleid zunächst zur Vertreibung der Kälte erfunden ist, hernach aber auch zum würdigen Schmuck des Körpers diente, so wurde auch die Wortübertragung durch den Mangel eingeführt und durch die Ergötzung zum weiteren Gebrauche gebracht. Denn von Reben, die Augen treiben (gemmare), von Üppigkeit im Graswuchs, von fröhlichen Saaten reden auch die Landleute; was nämlich durch ein eigentliches Wort kaum ausgedrückt werden kann, das veranschaulicht bei der Übertragung die Ähnlichkeit desjenigen Begriffes, den wir mit dem fremden Wort dargestellt haben. Diese Übertragungen sind also gleichsam Anleihen, da man, was man selbst nicht hat, anderswoher entnimmt; jene sind ein wenig kühner, welche einen Mangel nicht verraten, sondern zum Glanze der Rede etwas beisteuern.

Wie schon Aristoteles (Rhet. III 4) auf die Ähnlichkeit der

Metapher und des Gleichnisses hingewiesen hatte, so führt Cicero aus, dass die Übertragung auf dem Wege der Vergleichung sich vollzieht, so dass der Dichter den Meeressturm mit Prädikaten schildert, welche nur Personen zukommen, und findet die prächtige Wirkung, welche in dem Metaphorischen liegt, — auch wenn eigentliche Wörter gebraucht werden könnten, wo also keine inopia vorliegt —, teils darin, dass es eine Eigenart des Geistes ist, das vor den Füssen Liegende zu überspringen und anderes weither Geholtes zu nehmen, und sodann darin, dass der Hörer in seinen Gedanken anderswohin gelenkt wird und dennoch nicht abirrt, was immer das grösste Vergnügen bereitet, teils auch darin, dass durch einzelne Wörter eine wirkliche Sache und ein vollständiges Bild (Gleichnis) erzielt wird, oder auch, weil jede Übertragung, welche auf sachgemässe Weise entlehnt ist, sich lebendig vor die Sinne stellt. Es giebt nämlich nichts in der Welt der Dinge, dessen Bezeichnung und Namen man nicht bei anderen Dingen anwenden kann; woher nämlich ein Gleichnis entlehnt werden kann — und es ist dies bei allem möglich —, ebendaher kann auch ein einziges Wort, welches die Ähnlichkeit enthält, der Rede Glanz verleihen.

Genau wie Cicero (vgl. auch noch orator c. 24 u. 27), findet auch Quintilian (VIII 6), der schlechtweg die Metapher ein verkürztes Gleichnis nennt — was ihr Wesen nicht trifft —, ihren Ursprung teils in dem Mangel an einer eigentlichen Bezeichnung, teils in der Vorliebe für das Bezeichnendere (Anschaulichere) und Schmuckvollere. —

Der Begriff der aristotelischen Analogie, der Proportion ist verloren gegangen, und der Gedanke, wie fliessend die Grenzlinien zwischen eigentlichen und uneigentlichen (bildlichen, metaphorischen) Wörtern sind, geht weder Cicero noch Quintilian auf, geschweige denn, daß er in seinen wichtigen Konsequenzen zu Ende geführt werde. Die späteren Rhetoriker[1] bleiben in dem Kreise der bisher bei den Alten aufgedeckten Anschauungen stehen; der Gesichtspunkt der Proportion taucht nur bei Pseudo-Plutarch (de vit. et poes. Hom. 19) auf. — Vossius (inst. rhet. II p. 85) unterscheidet eine Metapher, welche auf bloßer Ähnlichkeit beruhe, von der Proportionsmetapher. Betreffs der Einteilung begegnet immer die aristotelische nach Maßgabe von Gattung und Art, oder die den Gedanken der aristotelischen ἐνέργεια und der Be-

[1]) Vgl. Gerber, die Sprache als Kunst II, 1 p. 77 f.

seelung weiterführende von Übertragungen des Belebten auf das Belebte, des Belebten auf das Leblose, des Leblosen auf das Belebte, des Leblosen auf das Leblose. Doch wie man (z. B. Quintilian VIII 6, 2f) mehr denn ein Dutzend verschiedener Tropen (Übertragungen im weiteren Sinne) aufstellte, also 1. Metapher, 2. Synekdoche, 3. Metonymie 4. Antonomasie, 5. Onomatopöie, 6. Katachrese, 7. Metalepsis, 8. Epitheton, 9. Allegorie, 10. Änigma, 11. Ironie, 12. Periphrasis, 13. Hyperbaton mit Anastrophe, 14. Hyperbel, so brachte man es schliesslich bis zu 18 Unterabteilungen der Metapher selbst. — Es leuchtet ein, dass bei allen diesen Einteilungen nur der Stoff, nicht das Wesen getroffen wird, denn es handelt sich nicht um Vertauschung der Dinge selbst, sondern um die der Begriffszeichen, der Wörter, welche die Analogie der beiden herangezogenen Sphären kennzeichnen. Und immerdar handelt es sich nur um das Verhältnis des Inneren und des Äußeren zueinander und um die auf Analogie sich gründenden Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich.

Wir können Jahrhunderte in der Geschichte des Begriffs des Metaphorischen überspringen, bis wir Ansätzen derjenigen Anschauungen begegnen, von denen wir uns leiten lassen.

Wir finden sie bei Giambattista Vico in seinem Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, Napoli 1725![1])

So sonderbar uns auch heute gar Vieles anmutet, was dieser rhetorische Philosoph und philosophische Rhetoriker aus einem Wuste des buntesten Wissens uns darbietet, so hell blitzen doch überall Gedanken von tiefer Wahrheit auf, mit denen er seiner Zeit weit voraneilte. So nicht nur in der homerischen Frage, sondern auch in der Lehre von den „Tropen, Ungeheuern und poetischen Transformationen“ (II 7). Seine Metaphysik ruht, wenn wir sie in unsere heutige Denkweise umschmelzen, auf dem Gedanken, daß die Perception und Auffassung eines fremden Gegenstandes nichts anderes als Assimilation der vom Gegenstande gebotenen Eindrücke mit den schon in uns vorhandenen Vorstellungen ist, daß die Art der Auffassung lediglich davon abhängt,

[1]) Ich wies bereits kurz auf das nicht bloß für unsere Frage höchst wichtige und trotz aller Wunderlichkeiten für seine Zeit geradezu phänomenale Werk hin in meiner kleinen Studie über das Metaphorische in der dichterischen Phantasie, S. 12 f., Berlin 1889, Ztschr. f. vergl. Litgesch. N. F. II.

wie viel Voraussetzungen bereits im Innern des Menschen vorhanden sind. Daraus folgt, daß alles, was man nicht begreift, personifiziert wird. Auf der frühesten Stufe kann von einem Naturverständnis nicht die Rede sein; und daher wird der neue Gegenstand ohne weiteres mit einer schon vorhandenen Vorstellung identifiziert. Die ursprüngliche Vorstellungsform ist daher die Metapher. Und so führt er denn (leider kann ich mich nur an Weber's Übersetzung halten) in jenem Kapitel Folgendes aus: Von den Urtropen ist die lichtvollste und, weil lichtvollste, notwendigste und häufigste die Metapher, welche dann das meiste Lob erhält, wenn sie den sinnenlosen Dingen Sinn und Leidenschaft verleiht; die Urdichter legten den Körpern die Natur beseelter Wesen bei, jedoch nur insoweit empfänglich, als sie selbst es waren; so erschufen sie die Mythen, so daß jede solche Metapher ein kleiner Mythos ist. Die ältesten Philosophieen (Mythen) sind demnach durch Vergleichungen, die von Körpern hergenommen sind, auf die Bezeichnung von Akten des abstraktesten Denkens übertragene Metaphern. In allen Sprachen ist die Mehrzahl der Ausdrücke für unbeseelte Gegenstände durch Übertragungen von dem menschlichen Körper und seinen Teilen, von den menschlichen Sinnen und den menschlichen Leidenschaften gebildet: als da sind Haupt für Gipfel und Anfang, Stirn und Schultern für vorn und hinten, Augen, an den Weinstöcken und in den Häusern das hereinbrechende Licht (occhi di fenestra), Mund für jedwede Öffnung, Arm von einem Flusse, Busen vom Meere u. s. f. u. s. f. Dies alles geht notwendig aus jenem Grundsatze hervor, daß der unwissende Mensch sich zur Richtschnur des Universums macht, sowie er in den aufgeführten Beispielen aus sich selbst eine ganze Welt gemacht hat. Denn wie die Metaphysik der Vernunft lehrt: homo intelligendo fit omnia, so zeigt die Metaphysik der Phantasie: homo non intelligendo fit omnia. Vielleicht liegt mehr Wahrheit in diesem Worte als in jenem; denn mit der Einsicht in die Dinge klärt der Mensch seinen Geist auf und begreift sie selbst; aber durch die Nichteinsicht macht er aus sich die Dinge selbst, und indem er sich in sie verwandelt, wird er sie.

Wenn die Urdichter den Dingen nach den besondersten Ideen Namen gaben, so entstand die Synekdoche, wenn nach den sinnlichsten, so die Metonymie. Die Gegenstände werden statt

ihrer Formen und Eigenschaften genannt, weil man diese noch nicht zu abstrahieren vermochte. Wird die Ursache für die Wirkung gesetzt, so entstehen kleine Mythen, mittelst deren die Ursachen gedacht wurden als weibliche in ihre Wirkungen gekleidete Wesen, dergleichen sind die schmutzige Armut, das traurige Alter, der blasse Tod.

Die Synekdoche ging späterhin in die Metapher damit über, daß sich das Besondere zum Allgemeinen erhob oder sich Teile mit anderen zusammenfügten, um mit denselben ihr Ganzes auszumachen. So wurde Haupt statt Mensch gesetzt, weil man in den Waldgebüschen nur jenes hervorragen sah, ebenso puppis oder velum statt navis.

Die Ironie konnte sicherlich nur in den Zeiten der Reflexion aufkommen.

Durch alles dieses ist dargethan, daß alle Tropen, welche insgesamt auf diese vier sich zurückführen lassen, während sie bisher für geistreiche Erfindungen der Schriftsteller gehalten wurden, vielmehr notwendige Weisen gewesen sind, in welchen sich alle poetischen Urvölker deutlich zu machen suchten, und daß sie in ihrem Ursprunge die ganze ihnen einwohnende Eigentümlichkeit geübt haben. Aber nachdem damit, daß der menschliche Geist sich weiter entfaltete, diejenigen Ausdrücke gefunden wurden, welche abstrakte Formen oder Gattungsbegriffe bezeichnen, sind dergleichen Redeweisen der ersten Völker zu Übertragungen geworden; und so müssen jene zwei allgemeinen Irrtümer der Grammatiker entwurzelt werden, daß der Ausdruck der Prosaiker eigentlich, der der Dichter hingegen uneigentlich sei, und daß der Ausdruck in Prosa der erste gewesen, der spätere der poetische. —

So, sehen wir, legt Vico energisch die Axt an die Wurzel der landläufigen Vorurteile; er begreift, dass das Metaphorische kein äusserlicher Schmuck, keine Fiktion ist, sondern eine notwendige Form der Anschauung, dass in der Vermenschlichung alles Gegenständlichen die Urpoesie der Völker, der Mythos und die Sprachschöpfung ihren Quellpunkt haben. Er schränkt die Zahl der Tropen auf vier ein, scheidet zugleich aber die letzte als ein reflektiertes Erzeugnis der späteren Zeit selbst aus und ver-

kennt nicht, wie die übrigen drei in einander überfliessen, so dass Vico dem Aristoteles sich unbewusst anschliesst, der sie in dem Namen μεταφορά (τρόπος) zusammenfasste. —

Ähnliche Grundanschauungen wie bei Vico, und zwar nicht minder unter einem Schutt von Abstrusitäten, finden wir bei Jean Paul. Es kann nicht wunder nehmen, dass dieser virtuose Geist, dessen ganzes Denken und Sprechen gleichsam nur eine Metapher war, das wurzelhafte Wesen dieses seines wichtigsten Instrumentes tiefer als gemeinhin üblich erfasst hat.

Er bewundert an dem „bildlichen Witz" die Zauberei der Phantasie, er betet an „jene unbekannte Gewalt, welche mit Flammen zwei so spröde Wesen, wie Leib und Geist, in ein Leben verschmelzte" und „in und ausser uns dieses Veredeln und Vermischen wiederholt, indem sie uns nötigt, ohne Schluss und Übergang aus der schweren Materie das leichte Feuer des Geistes zu entbinden, aus dem Laut den Gedanken, aus Teilen und Zügen des Gesichts Kräfte und Bewegungen eines Geistes und so überall aus äusserer Bewegung innere."

Er nennt die einander gleichenden Metaphern aller Völker „Sprachmenschwerdungen der Natur;" und da es kein absolutes Zeichen, ebenso wenig wie eine absolute Sache, giebt, sondern jede nur „bedeutet und bezeichnet," so ist „im Menschen das göttliche Ebenbild, in der Natur," die Jean Paul anderen Ortes als in „ewiger Menschwerdung begriffen" hinstellt, „das menschliche". — Wir wohnen gleichsam „auf einer Geisterinsel," in der nichts leblos und unbedeutend ist; „und alles zeigt über die Geisterinsel hinaus, in ein fremdes Meer hinaus." Und so kommt er zu dem grandiosen Bilde: „Diesem Gürtel der Venus und diesem Arme der Liebe, welcher Geist an Natur wie ein ungeborenes Kind an die Mutter heftet, verdanken wir nicht allein Gott, sondern auch die kleine poetische Blume, die Metapher. Dieser Name der Metapher ist selber eine verkleinerte Wiederholung eines Beweises."

Und doch ist diese kleine poetische Blume gross genug, ihren Duft zu breiten über Aussen- und Innenwelt; denn „der bildlich Witz kann entweder den Körper beseelen oder den Geist verkörpern." Und Jean Paul weiss sehr wohl, dass der Mensch als ein einheitliches Wesen nur durch Abstraktion diese beiden Seiten

seines Seins auseinanderlösen und unterscheiden kann, und so sagt er: „Ursprünglich, wo der Mensch noch mit der Welt auf einem Stamme geimpfet blühte, war dieser Doppeltropus noch keiner; jener verglich nicht Unähnlichkeiten, sondern verkündete Gleichheit; die Metaphern waren, wie bei Kindern, nur abgedrungene Synonymen des Leibes und Geistes. Wie im Schreiben Bilderschrift früher war als Buchstabenschrift, so war im Sprechen die Metaphor, insofern sie Verhältnisse und nicht Gegenstände bezeichnet, das frühere Wort, welches sich erst allmählich zum eigentlichen Ausdruck entfärben musste. Das tropische Beseelen und Beleiben fiel noch in Eins zusammen, weil noch Ich und Welt verschmolz. Daher ist jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasseter Metaphern."

Nicht minder trefflich spricht Jean Paul von der Notwendigkeit, mit welcher der Mensch, sobald er sich selbst von der Welt absonderte, sein Ich dem All leihen musste, und zwar „da ihm sein Ich selber nur in Gestalt eines sich regenden Lebens erscheint," als Glieder, Augen, Arme, Füsse, doch aber lebendige, beseelte. „Personifikation ist die erste poetische Figur, die der Wilde macht, worauf die Metapher als die verkürzte Personification erscheint." Das Beseelen des Körperlichen nennt er die bildliche Vergleichung (z. B. der Sturm zürnt), die früher ist als die Verkörperung des Geistigen (z. B. der Zorn ist ein Sturmwind).

Doch was wird nun heute in den üblichen Büchern der Rhetorik und Poetik über das Metaphorische gelehrt? Wir sahen schon, die Metapher wird durchweg als ein mehr oder weniger notwendiger Schmuck der Dichtersprache bezeichnet und als rhetorische „Figur" dem eigentlichen Ausdruck gegenüber gestellt. Sie wird zurückgeführt auf die Ähnlichkeit verschiedener Dinge, und ihre vier Klassen ergeben sich nach der Einteilung alles Seienden in Sinnliches und Geistiges. Aber auch nach der Form hat man Einteilungsgründe gefunden, ob die Metapher im einfachen Satz oder im zusammengesetzten Satze vorkommt (Gross, Tropen und Figuren, S. 71), ob im Verbum oder in einem Kasus u. a. (Brinkmann, die Metaphern S. 44.f.) Doch nicht genug! Da die Dichter noch heute immer kühnere Metaphern zu bilden sich erdreisten, unterscheidet man (z. B. Curtius, Grundzüge S. 111) zwischen dem unbewußt sich aufdrängenden Bilde,

das für das naive Sprachgefühl die natürlichste Bezeichnung der Sache ist, und dem mit Absicht gewählten, das der Dichter herbeiruft, damit sich das zu Bezeichnende in ihm spiegele; man nennt die ersteren auch mit Max Mueller radikale oder inkarnierte, die letzteren poetische oder persönliche Metaphern; oder man stellt den Sprachmetaphern die Autormetaphern gegenüber. Wohl erkannte man, dass die Metapher „einer der mächtigsten Tragepfeiler in dem Gebäude der menschlichen Sprache" sei, (Max Mueller, Wissenschaft der Sprache II S. 331), dass, wie Brinkmann (S. 98) sich ausdrückt, durch die Metaphern einem wahren Notstande der Sprache abgeholfen wurde; aber im selben Atem machte man die Metapher auch schuldig, den Abfall vom prähistorischen Monotheismus beschleunigt und die bösen Mythologien hervorgebracht zu haben, die ja nichts anderes seien als erkrankte, der Kontrolle des Geistes entschlüpfte Metaphern, Missbildungen, parasitische Wucherungen am Baume der Metaphern (Br. S. 99), und auch in der Poesie müsse die Innigkeit des Gefühls, die jegliche Lüge verschmäht, nur mässigen Gebrauch von der Metapher machen; denn etwas Unwahres, wir können es nicht verhehlen, liegt in der Metapher, sagt Brinkmann S. 124.

Trefflich setzt Victor Cousin (Vorl. über die Gesch. der Philos. des 18. Jahrh. S. 275) auseinander, wie der Mensch zuerst die Aussenwelt zu erfassen suche, dann in seine Innenwelt zurückgewiesen den Phänomenen seines Geistes und seiner Seele Ausdruck zu geben trachte, und wie ihn dann die Analogie dazu führe, die Zeichen, welche er sucht, mit denen, welche er schon besitzt, in Verbindung zu bringen; denn die Analogie ist das Gesetz jeder werdenden oder entwickelten Sprache — ja, fügen wir hinzu, sie ist das eigentliche innerste Schema des Menschengeistes; daher stammen die Metaphern, auf welche unser analytisches Verfahren die meisten der Bezeichnungen und Benennungen der abstraktesten moralischen Ideen schliesslich zurückführt. —

Genug, es schillert das Bild, das Ästhetiker und Sprachforscher von dem Wesen der Metapher entwarfen, in den manigfachsten Farben; so oft auch das Wurzelhafte, das in ihr sich wiederspiegelt, betont wird: es wird mit den Konsequenzen nicht recht Ernst gemacht. Auch Gerber in seinem wertvollen Werke „die Sprache als

Kunst“ betont zwar die Richtigkeit der aristotelischen Auffassung der Metapher als einer auf Analogie, auf Proportion beruhenden Auffassungsweise des Wirklichen und weist auch nach, wie jedes Wort ein Tropus ist, aber er zählt doch wieder drei ästhetische Figuren: Synekdoche, Metonymie und Metapher auf und teilt diese ein in Metaphern der Schilderung (a, eines ruhenden, b, eines bewegten Bildes) und in personifizierende Metaphern.

Und so ist denn auch die Auffassung des Quintilian, wonach die Metapher ein verkürztes Gleichnis ist und nichts weiter, die herrschende geblieben. So sagt Hugh Blair in den Lectures on Rhetoric I, lect. XVp. 372: the metaphor is a figure founded entirely on the resemblance which one object bears to another. Hence it is much allied to simile or comparison, and is indeed no other than a comparison in an abridged form. Wackernagel (Poetik, Rhet. u. Stilistik S. 395) lehrt: „Mit einem Worte die Metapher ist eine abgekürzte Vergleichung“; so auch Scherer (Poetik S. 262): „Die Metapher ist nichts als ein zusammengezogenes Gleichnis.“ Auch Gottschall (Poetik S. 222) sagt: „Die Metapher ist eine konzentrierte Vergleichung, eine kühne Metamorphose der Phantasie, die statt des Gegenstandes, welcher verglichen wird, unmittelbar denjenigen setzt, mit dem die Vergleichung stattfindet.“ — So auch Vischer (Ästh. § 852): „Die mehr äusserliche, aber farbenreichere Hauptform des indirekten Verfahrens, der Tropus, zieht vergleichend eine Erscheinung aus einer anderen Sphäre herbei; verschweigt sie diesen Akt und scheint sie das Verglichene identisch zu setzen, so ist sie eigentliche Übertragung, Metapher“ und Carriere (Ästhet. II 471): „Die Metapher scheidet Sinn und Bild nicht mehr, sondern setzt das Bild statt der Sache.“ — Aber wie Carriere (Poesie S. 102) mit Recht betont, daß die Bildlichkeit der Rede und der Vers keine äußerliche Zierat und Zuthat, sondern die innerlich bedingte und wesenhafte Weise dichterischer Darstellung ist, so fährt auch Gottschall fort: „Eine innere Nötigung treibt die Phantasie zu dieser Vertauschung von Bild und Bedeutung, zu dieser beziehungsreichen Verwechslung der Erscheinungen; unter der Hand des Dichters verwandelt sich alles in Metapherngold.“ Ja, Gottschall spricht schon dasselbe aus, worauf meine Studie über das Metaphorische in der dichterischen Phantasie ruhte und worauf auch

Dilthey (die Einbildungskraft des Dichters[1]) hinzielt: „Der Bild ist kein müßiger Schmuck der Rede, sondern eine innere Notwendigkeit des dichterischen Schaffens. Das Bild ist nur Abbreviatur dessen, was die Dichtung im Ganzen und Großen ist. Die ganze Sprache ist, auch in ihren abstrakten Wendungen, ein Schatz abgeblaßter Bilder, die ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung so verloren hat, daß man sich kaum noch derselben erinnert. Der Dichter denkt in Bildern und Tönen. Rhythmus und Reim sind die Musik, das Bild ist die Malerei der Sprache. Der unendliche Reichtum der Beziehungen des Geistigen und Sinnlichen ruft das Bild hervor." — Zu verwundern bleibt dann nur, wie Gottschall hinzufügen mag: „Dieses ist sachlich-poetisch, die Figur (!) sprachlich-rhetorisch." Die Scheidung ist ja eine völlig willkürliche, garnicht durchführbare! —

Wir kommen nimmermehr darum herum, das Metaphorische, diese wechselseitige Übertragung des Inneren und Äußeren, eine primäre Anschauungsform zu nennen, deren notwendiger sprachlicher Ausdruck die Metapher ist und aus der all unser Denken und Dichten seine charakteristische Färbung gewinnt. Die anthropocentrische Analogie ist jene geheimnisvolle Macht, welche diesen metaphorischen Verschmelzungsprozeß innerer und äußerer Eindrücke in unserem Geiste vollziehen hilft, auf daß wir das Fremde und Neue der Außendinge durch Erkanntes der Innenwelt bewältigen, auf dass wir die Eindrücke der Außendinge mit ihren Formverhältnissen, die wir an ihnen wahrnehmen, als analog den unsrigen und so als Träger eines Inneren deuten. So reich nun die Innenwelt und so reich die Außenwelt ist, so reich sind auch die Beziehungen, welche hin und widerspielen, und die metaphorischen Kombinationen, auf denen im Grunde genommen alles Geistvolle und Witzige beruht.

Wie zwischen den Organen des Leibes und der Seele, zwischen physischen und psychischen Erregungen, Bewegungen und Vorgängen aller Art beständig die Analogie waltet, so auch in der Welt des Geistes, in der Wahrnehmung, im Vorstellen und Begreifen und Schließen, in allem Künstlerischen und Philosophischen. Die Analogie des Inneren und Äußeren ist für den

[1]) Ztschr. für Völkerpsychologie Bd. X u. Philosophische Aufsätze, zu Zeller's 50. Doktorjubiläum.

Menschen als persönliches, geistig-leibliches Individuum d. h. als ein äußerlich sichtbar seiendes, in Gestalt sich ausprägendes Inneres der Schlüssel des Weltproblems; auf der metaphorischen oder symbolischen Synthese beider im Grunde eine Einheit wie Leib und Seele bildenden Phänomene ruht unser Erkennen und Schaffen. „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen," sagt Goethe, „ist eine aus dem Inneren am Äußeren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung giebt" (Spr. in Prosa 903), und an anderer Stelle (nr. 362) heißt es:

„Die große Schwierigkeit bei psychologischen Reflexionen ist, daß man immer das Innere und Äußere parallel oder vielmehr verflochten betrachten muß. Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf." —

Und so sei diese kurze Übersicht mit einem (statt vieler) Worte Fr. Th. Vischer's geschlossen. Es findet sich in seiner letzten Arbeit („das Symbol"): „Überblickt man aufmerksam alle Formen, die sie (die Lehre von den Tropen und Figuren) umfaßt, so ergiebt sich als Resultat: alle diese Formen laufen darauf hinaus, die Körperwelt zu beseelen und das Geistige zu verkörpern; sie entspringen in der Mannigfaltigkeit ihrer Wendungen alle dem Drange, Geist und Natur, die scheinbar wesentlich Verschiedenen, ineinszuschauen, und so dienen sie samt allen Formen des Symbols und Mythos, das Weltall als Eines vor Sinn und Phantasie zu stellen." Und so fragt er: „Könnte nicht die Ästhetik den Dienst leisten, daß diese Einheit mehr als Postulat ist?"— Der Begriff, den er sucht, der da das Band bildet zwischen Denken und Dichten, zwischen Wirklichkeit und Phantasie in Sprache und Mythos, Religion und Kunst und Philosophie, ist das als notwendige Folge unseres psycho-physischen Wesens sich ergebende Metaphorische.

Erstes Kapitel.

Das Metaphorische in der kindlichen Phantasie.

Wie wir nur in begrifflicher Abstraktion das Physische vom Psychischen sondern können, wie beides in seinem innersten Grunde eine für die Vorstellung unlösbare Einheit bildet, so sind auch Inneres und Äußeres, Innenwelt und Außenwelt nur die begrifflich geschiedenen Pole unseres Seins. Es besteht ein inneres Band zwischen ihnen, das in der Sprache deutlich sich ausprägt durch das Metaphorische.

Wäre der Mensch nur Verstand, so würde er nur in Begriffen denken, aber da er auch Phantasie ist und diese beständig ihre bunten Bilder zwischen die Abstraktionen hineinschiebt, ja der ganzen Welt erst anschauliches Leben leiht, so ist das Metaphorische das Übertragen des in der Innenwelt, bewußt oder unbewußt, Erkannten und des in der Außenwelt Geschauten und innerlich Verarbeiteten auf alles, was wieder neu zuströmt und Einlaß in unser Seelenleben begehrt, das trotz aller Kompliziertheit so wunderbar einheitlich und mit der in ihrem Innersten so rätselvollen Außenwelt auf einen Ton gestimmt ist. — Auch heute noch spiegelt uns das Erwachen des geistigen Lebens im Kinde und seine Auffassung der Wirklichkeit, die es umgiebt, und nicht minder die Vorstellungen der Naturvölker die Macht des Metaphorischen als jenes vermittelnden Bindegliedes zwischen Innen und Außen greifbar wieder.

Im Kindesalter überwiegt die Phantasie; und welche Anschauung vom Leben ist wohl in ihr lebendiger als die des Lebens selbst und zwar die des eigenen kleinen Lebens mit seinem Empfinden und Begehren? Dies Empfinden des eigenen Lebens

wird dem Kinde der Schlüssel für die umgebende Welt, und je mehr es an Eindrücken gewinnt, desto leichter vermittelt das bereits Erkannte ein Verständnis des Neuen.

Es kann daher jeder an Kindern beobachten, wie dies beständige Kombinieren und Subsumieren, das beständige Übertragen seines eigenen inneren und äusseren Erlebens auf die Aussendinge und die beständige wechselseitige Verschmelzung sinnlicher und geistiger Eindrücke schließlich das erstehen lassen, was wir Menschengeist und Menschenvernunft nennen.

Immer arbeitet im Stillen und webt ihr Wundergespinst die Zauberin Analogie und bricht hervor durch den Mund des Kindes in metaphernreicher Sprache.

Für das Kind besteht nicht die Kluft zwischen dem Lebenden und Leblosen; leiht es also diesem Empfinden und Thätigkeit, so wird das Wort dafür dem erwachsenen Menschen metaphorisch erscheinen, während es für das Kind nur die eigenste und wahrste Wirklichkeit bedeutet. Es lernt erst im Laufe der Zeit, den toten Gegenstand von der Person unterscheiden. — Zunächst ist alles ein Ich neben dem eigenen Ich,[1]) von den Dingen natürlich vor allen diejenigen, welche Lebenszeichen von sich geben, Veränderungen erleiden oder erzeugen. Wird das Kind von einem fallenden Körper getroffen und empfindet Schmerz, so wird es, wenn derselbe Körper auf einen anderen Gegenstand fällt, den Schmerz, den es selbst nicht empfindet, an die Stelle der Berührung verlegen und ein Thun und Leiden voraussetzen. — Wie in „kindlichen“ Zeiten der Mensch wähnte, es drehe sich um unsere kleine Erde, weil Er sie bewohnt, das ganze Weltenall, so macht sich auch heute noch das Kind zum Mittelpunkte des Ganzen oder vielmehr, es löst sein kleines Ich garnicht von der Umgebung los, wandelt alles, ob es nun lebend oder leblos ist, nach seinen kleinen Verhältnissen um. Selbst der Säugling bemißt alles, was sich ihm darbietet, nach seinem eigensten Begehren; er kennt aber vor allem das Wohlgefühl, welches ihm das Saugen seines Mundes verursacht, und so ist denn nichts natürlicher, als daß er alles in sein Mäulchen führt, um dies sein wesentlichstes Begehren zu stillen. Für das Kind existiert immer nur wieder

[1]) Vgl. O. Flügel, das Ich im Leben der Völker, Ztschr. f. Völkerpsychol. XI, 60 f.

das Kind; dem Kinde ist nur das Kind verständlich; es kann daher nicht begreifen, weshalb Vater und Mutter und die älteren Geschwister nicht ebenso dasjenige bewundern und lieben, was sein eigenes Entzücken erregt. Was ist ja verstehen anderes als sich in ein anderes oder in einen anderen hineindenken, mit Willen und Empfinden hineinversetzen können, als metaphorisch dem anderen sich leihen, mit seinem Selbst sich versenkend in ein anderes bereichert zu sich zurückkehren? Und diesen inneren Prozeß bewirkt die Association und die Analogie. Je kleiner aber noch der Kreis der Anschauungen ist, je mehr er noch auf das eigene Erleben eingeschränkt ist, desto notwendiger nimmt das Metaphorische die Gestalt des Vermenschlichens, des Gleichsetzens von Ding und Person an.

So belebt das Kind Tische und Stühle; sie gehen im Zimmer spazieren, wenn es sie schiebt; sie müssen Schläge haben, wenn es sich an ihnen stößt, wie der kindliche Xerxes den Hellespont geißeln ließ, der mit seinen Wellen ihm zum Ärger die Brücken zerstörte, wie der Athener am Prytaneum Gericht halten ließ über leblose Gegenstände, die einen Menschen erschlagen hatten, wie noch im Mittelalter Tiere zuweilen ganz wie Missethäter behandelt und abgeurteilt wurden,[1]) und wie auch wir Modernsten wohl in Wut geraten über „die Tücke des Objekts“ und ein Werkzeug schelten, als sei es ein Mensch, und es zerbrechen, wenn es seinen Dienst versagt. — Unablässig arbeitet die kindliche Phantasie, um allem Leblosen Leben zu verleihen, das Stück Holz in einen Hund oder in ein anderes Tier oder in einen Menschen zu verwandeln. Alles, was an Trieben und Empfindungen es in sich regsam fühlt, Hunger und Durst oder Zorn und Freude, wird auf das tote Objekt von dem kleinen lebensvollen Centrum aus übertragen. Nicht nur die schon menschenähnlich gestaltete Puppe muß alle Freude und Trauer mitempfinden, muß vom Semmel abbeißen und aus dem Becher trinken, muß die Masern mitdurchmachen, so daß Onkel Doktor auch sie betrachten muß; nicht nur der Hampelmann ist „so dos“, weil er „tüchtig Suppe dessen hat,“ oder der kleine Affe aus Draht und Wolle, der verloren gegangen ist, „ist weggelaufen, weil er nicht da bleiben mochte“, sondern das Gesetz der Association und die Kraft der Analogie

[1]) Vgl. v. Hellwald, Kulturgeschichte 1875 S. 616.

zwingt dazu, das Fremde durch das Bekannte sich umzudeuten, sich zurechtzulegen d. h. also gleiche Verhältnisse innerhalb verschiedener Sphären anzunehmen und das also als ähnlich, als verwandt Erkannte zu vertauschen, wofür eben der Ausdruck sich mit Notwendigkeit als Metapher ergiebt, den dann freilich der Rhetoriker sich bemühen wird in einer der hundert Unterabteilungen des Metaphorischen einzuschachteln als „poetische Figur"! Es wäre aber überhaupt Zeit, die ganze Maschinerie der „Tropen und Figuren" als unnützen Ballast über Bord zu werfen und das, was lediglich ein Prokrustesbett ist, auf dem der lebensvolle Organismus der Sprache und des Denkens und Dichtens so lange gedehnt und gezerrt wird, bis kein Atem mehr in ihm ist, als solches zu erkennen und dagegen dem, was wahrhaft wurzelhaft in unserer menschlichen Phantasie ist, wie das Metaphorische, Raum zu geben. Doch wo herrscht nicht die Schablone sieghafter als das wirklich Lebensvolle selbst? Wie wenige hören die Stimmen, mit denen die Außenwelt zu uns täglich und stündlich redet, wie wenige sehen überall Symbole des Ewigen durch die Erscheinungshüllen hindurchschimmern, und wie wenige belauschen die Urtöne des Menschenwesens, wie sie dem Vater tagtäglich aus dem Munde der Kinderchen entgegenschallen!

So fesseln naturgemäß die Sonne und vor allem der — bequemer zu beobachtende — Mond die Sinne des Kindes. Hat es am Abend vorher ihn leuchten sehen und sucht ihn nun vergebens am anderen Tage, so sagt es — wie mein zweijähriges Mädchen —: „Mond verreist is! Zu Dosmutter!" Ein andermal sagte es, mit Bedenklichkeit zu dem in der Luft gleichsam schwebenden, etwas schiefen Halbmonde aufschauend: „O Papa, der Mond wird deich (gleich) sunterfallen"; sein dreijähriges Brüderchen meinte, wie der Mond von Wolken bedeckt ward: „Der Mond ist ausgelöscht". Was es also aus seiner kleinen Erfahrung heraus von dem Stearinlichte wußte, daß es nicht mehr leuchtet, wenn es ausgelöscht wird, oder daß es ausgelöscht ist, wenn es nicht mehr leuchtet, übertrug es, mit zwingender Analogie resp. Proportion, auf die Leuchte am Himmel mit völlig sinnreicher „poetischer" Metapher, und zwar in dem holden Kindesglauben an die Identität von Sein und Schein, welche der abstrahierende Verstand scheidet und deren Vertauschung dem Rhetoriker als kühne Poesie oder

dem nüchternen Verstandeskritikus als sinnlose Phrase erscheint, wovon ja Proben in alter und neuer Zeit reichlich zu finden sind. — Wird der Regen lästig, so daß das Kind nicht hinausgehen darf, so sagt es: „Eischer (unartiger) Regen, Regen dau dau (Schläge) haben muß!“ Und dasselbe kleine Mädchen brach, wie es, drei Jahre alt, ein Medaillon mit dem Bilde ihrer verstorbenen Mutter öffnete und auf das Glas hinwies, in die Worte aus: „Klein Fenster, nich? Kann Mama immer ausgucken, nich, Papa?“ —

Die Negerin, die es in einer illustrierten Monatsschrift sieht, wird natürlich mit dem Ausruf des unwilligen Erstaunens über die Unsauberkeit mit „äxe-bäxe“ begrüßt und soll ins Wasser hineingelegt werden u. s. f. u. s. f. Schon reifer und kühner ist es, wenn die Fünfjährige beim Gewitter erklärt, der liebe Gott reiße aber auch gar zu viele Streichhölzer da oben an, und hernach, als das Blitzen vom gewaltigen Regen abgelöst ward: „O Papa, im Himmel ist die Wasserleitung geplatzt“. Aber auch was es in sich selbst erlebt, deutet das Kind als ein Leben voll Willen; der Hunger ist ein Wurm, der im Magen beißt; auch die innere Stimme des Gewissens wird personifiziert und — lokalisiert. So sagte mein dreijähriger Bube, offenbar im Anschluß an eine Erklärung, die tags zuvor der Schwester von dem Gewissen gegeben war: „Ich habe doch einen guten Geist in meinem Magen, Mutter!?“ und dann weiter erklärend: „Der gute Geist sagt: thu's nicht!“ und der böse „thu's grad!“ —

Wenn das Kind Gegenstände oder Tiere benennt, so wird es dies nach einem bestimmten Merkmal thun und dieses auf das Ganze übertragen, so wird der Name ein Symbol, ein Zeichen. Wenn es also den Hund „wau-wau“, die Katze „miau“, die Kuh „muh-muh“, den Hahn „kikeriki“ u. s. w. nennt, so findet also eine Synthese des Schalles und des sprachlichen Lautes statt, es wird also aus der Welt der Sinne (des Gehörs) direkt in die Welt des sprachbildenden Geistes übertragen, und dieser setzt den charakteristischen Eindruck des Dinges metaphorisch für das Ding selbst. Dies ist ein überaus wichtiger Prozeß in der Sprachbildung. Und so führt uns die Betrachtung des Metaphorischen in der kindlichen Phantasie von selbst in die schöpferische Wirkung desselben in der Sprache.

Zweites Kapitel.

Das Metaphorische in der Sprache.

Die Sprache ist durch und durch symbolisch: das Wort ist ein Sinnbild des Innenlebens, ein Abbild des Empfundenen, ein Lautbild des Vorstellungsbildes; die Sprache teilt die formale Ausprägung einer Empfindung, eines Gedankens mit der Kunstschöpfung,[1]) so daß auf der Höhe der Sprachentwickelung das Wort Goethe's gilt (Einl. in die Propyläen): „Indem der Künstler irgend einen Gegenstand der Natur ergreift, so gehört dieser schon nicht mehr der Natur an, ja man kann sagen, daß der Künstler ihn in diesem Augenblick erschaffe, indem er ihm das Bedeutende, Charakteristische, Interessante abgewinnt oder vielmehr erst den höheren Wert hineinlegt.“ Die Sprache ist durch und durch metaphorisch: sie verkörpert das Seelische, und sie vergeistigt das Körperliche, sie ist ein analoges Abkürzungsbild alles Lebens, das auf einer Wechselwirkung und innigen Verschmelzung von Leib und Seele beruht; das Wort ist sinnlich wahrnehmbares Innenleben geworden; das Äußere ist verinnerlicht, und das Innerliche ist zu einem Äußerlichen gestaltet. — Die Sprache ist also der gegliederte Ausdruck des Gedankens durch Laute; sie ist eine Fähigkeit der geist-leiblichen Natur des Menschen, die Ausstrahlung derselben inneren Mächte im Menschen, aus denen die Religionen, das Recht und die Sitte — mit der Sprache eine wunderbare Einheit bildend — erwuchsen.[2])

[1]) Vgl. Gerber, die Sprache als Kunst Bd. I.

[2]) Vgl. v. d. Gabelentz, die Sprachwissenschaft S. 3 u. 15; wie die Sprache den Charakter wiederspiegelt z. B. S. 393 ff. 407.

„Die Sprache", sagt Herder, „gebar sich mit der ganzen Entwickelung der menschlichen Kräfte". So ist sie in ihrer geheimsten Wurzel ebenso rätselvoll wie der Ursprung des Lebens selbst; denn was ist sie anderes als Ausstrahlung des Lebensgefühls, was anderes wird zu ihrer allmählichen Fortentwickelung aus einer Sprache der Empfindungslaute und Interjektionen und Gebärden zu einer lautbildlichen, symbolischen und metaphorischen mehr beigetragen haben als jener auf der Harmonie unseres inneren und äußeren Lebens, auf der Ineinsbildung von Organ und Empfindung beruhende Drang, die Thätigkeit, die Anspannung der Muskeln und die Erregung der Sinne mit Lauten zu verbinden und endlich diese als Zeichen von jenen zu verwenden, Lautbild und Wahrnehmungsbild (im weitesten Sinne) metaphorisch zu vertauschen? So werden die Laute Zeichen wiederholter Handlungen, wiederholter in eins gefaßter Sinneswahrnehmungen, entstehender Begriffe d. h. eben in der Erinnerung festgehaltener und aus der Vielheit auf Eins reduzierter Wahrnehmungsbilder; denn im Urdenken beruht alles auf Anschauung, auf der Thätigkeit der Einbildungskraft, kurz auf schöpferischer Phantasie. Und deren lebensvolle Bethätigung ist das Metaphorische.

Schon Quintilian sagt (inst. or. IX 3,1) paene iam quidquid loquimur figura est; und so sind auch alle Wörter in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen (Gerber I, S. 333). Es ist grundverkehrt, der eigentlichen Bedeutung die uneigentliche als bildliche gegenüberzustellen; denn was dem unwissenden Menschen als eigentlich erscheint, ergiebt sich für den Forscher als durchaus bildlich. Streng genommen, darf man auch nicht von einer sinnlichen und unsinnlichen Bedeutung sprechen, sondern nur von einer bildlichen, welche ebensowohl zur Bezeichnung von sinnlichen wie von unsinnlichen Begriffen dient. Mit Recht freilich hat Locke schon erkannt, daß im historischen Laufe der Sprachentwickelung alle Wörter, welche geistige Begriffe bezeichnen, durch Metaphern von Wörtern, welche Ideen der empfindbaren Welt ausdrücken, herzuleiten sind. So sagt auch Grimm (D. Gr. II. S. 84): „Die sinnliche Bedeutung erscheint früher, die geistige später. Nur war aber jene weder rohleiblich, noch diese dürr verständig; beide hält und hielt ein geheimer Zug verbunden; zuerst wuchs das Sinnliche; in ihm

schlummerten die Begriffe, aus ihm erwachten sie nach und nach.“

Und worauf anders beruht dieser Wandel der sinnlichen zu der geistigen Bedeutung als auf einer Analogie? Leise wird die Seele von dieser im Menschen so gewaltig wirkenden Macht getrieben, den Vorgang im Bewusstsein einem Wahrnehmungsbilde der Körperwelt an die Seite zu stellen, und so setzt man das lautliche Bild für dieses auch für jenen. Wie ungemein charakteristisch ist es, dass alles Erkennen, das Auf und Ab der Gedanken in den verschiedenen Sprachen als Bewegung gedeutet wird und so die metaphorischen Wendungen entstehen: fassen, begreifen, wahrnehmen, urteilen, sich vorstellen, zum Gegenstande machen, entscheiden, agere, cogitare, volvere, versare, statuere u. s. f. So wird auch jenes Agens unseres Inneren benannt mit Hülfe von Wurzeln, welche ein analoges Bild darbieten: φύχειν blasen, atmen, ψυχή Hauch, Atem, Seele; sanskr. an = wehen, ἄνεμος Hauch, animus; θύ-ω brausen, θυμός; siv bewegen, σείειν erschüttern, goth. saivala, ahd. sêla, Seele; gust angels. blasen, goth. geisjan bewegen, treiben; früher geisten = blasen, so ist auch ‚Geist‘ bewegte Luft, Hauch, spiritus, hebräisch nefesch. Aus allen Sphären der Erfahrungswelt übertragen wir die mannigfachen Erscheinungen zur Umschreibung und Deutung des Geistigen; wir sprechen von Stimmung der Seele, von Wärme der Gesinnung, von Festigkeit des Charakters, von Lauterkeit des Herzens, von Herbheit des Sinnes, von Bitterkeit, Trockenheit, Wetterwendigkeit, von schwüler Leidenschaft, gährendem, kochendem, glühendem, aufbrausendem Zorn, von rosiger Laune u. ä. m.

Alle Wurzeln bezeichnen ursprünglich ein sinnliches Lautbild; sie sind alle bildlich; und es wohnt ihnen die Kraft inne, sich zu differenzieren nach dem Äusseren oder nach dem Inneren; wären wir uns nur immer der ursprünglichen Bedeutung der Wörter bewußt, so würden wir sie sämtlich als metaphorisch erkennen; wir würden nicht sagen, das „Haar“ der Bäume sei eine Metapher für „Laub“, sondern wir würden wissen, daß „Laub“ nicht minder metaphorisch ist = das Deckende, der Schmuck. Die staunenswerte Erscheinung, wie die Sprache mit verhältnismäßig wenig Wurzeln auskommt zur Bezeichnung der reichen Erscheinungswelt, würde ein völliges Rätsel sein, wenn nicht statt der Neuschöpfung die Übertragung des Vorhandenen stattfände, wenn nicht nach dem

Gesetze der Analogie die schon gegliederten Lautbilder für die ähnlichen Verhältnisse verwandter Sphären gebraucht würden. Die Ideenassociationen gleichen Anziehungskräften, denen der sich selbst überlassene Geist — wie v. d. Gabelentz treffend bemerkt — sobald er in ihren Bereich kommt, folgen muß, wie der schwimmende Magnet dem Eisen; auch in der Verkettung der Vorstellungen und Gedanken waltet Sympathie, Apathie, vielleicht auch Antipathie.

Wie sehr aber immer nur wieder der Mensch das Maß der Dinge ist, das zeigt auch der von der neueren Sprachforschung bestätigte Satz, daß menschliche Thätigkeit der letzte Begriffsinhalt aller echten Sprachwurzeln ist, aus denen die uns bekannten Sprachen hervorgegangen sind. Und was ist auch natürlicher, da ja eben die Thätigkeit es sicher am ersten war, welche den Laut erzeugte als Begleiterscheinung oder als Reflex der Muskelspannung oder der inneren Empfindung? Und da die Wörter nicht die Dinge selbst, sondern nur die Bilder dieser, wie sie sich in unserem Geiste erzeugen, bezeichnen oder — wie W. v. Humboldt sagt — die durch den Geist in der Spracherzeugung selbstthätig von den Gegenständen gebildeten Begriffe darstellen und auch immer nur wieder einen einzelnen, charakteristischen Eindruck statt des Gesamtbildes der Wahrnehmung (wie ai = Faultier, βοῦς bos Kuh, Gauch statt Kuckuck und alle ähnliche Onomatopoeie wie Kikeriki, Kuckuck), so ist klar, daß die Wurzeln Bilder, Symbole für die wichtigsten Thätigkeiten der Erscheinungen werden, um diese selbst zu charakterisieren. So wird der Stein ein Schneidender, der Zahn ein Mahlender, Esser, der Fluß ein Läufer oder der Rauschende oder der Pflüger, der Wolf der Zerreißer, die Schlange die Kriechende, der Elefant der Zahn habende, der Mond der Messer, das Morgenrot der Erwecker, der Donner der Brüller u. s. f. u. s. f. Max Mueller macht sehr anschaulich, wie mit einer Wurzel und Beibehaltung ihrer Grundbedeutung eine grosse Reihe von Wörtern aus den verschiedenen Sphären (d. h. doch nur auf dem Wege der Analogie, durch Metapher, Übertragung von der einen Sphäre auf die andere) gebildet wurden. Was ward nicht alles aus der Sanskritwurzel mar, welche die Thätigkeit des Zerreibens bedeutet! Krankheit und Tod und Krieg sind vor allem auflösende, zerbröckelnde Mächte; und so entstanden morbus und mort und Mars im Lateinischen, und mare als das

Zerwühlende, und μάρναμαι kämpfen hängt nicht minder mit mar zusammen wie das deutsche „mahlen“. Und wer möchte die Lautsymbolik [1]) in Wörtern wie „gelinde“, „hart“, „Blitz“, „piquer“, „frapper“ verkennen? Wer möchte zwischen lautähnlichen Wörtern Begriffsverwandtschaften nicht auffinden, wie zwischen zucken, zupfen, zausen, zerren, Zaun, glatt, gleißen, glänzen, glimmen, glühen u. s. w.? Wir können, wie psychologisch, so auch etymologisch, garnicht umhin, das Wort als einheitliche Synthese von Bedeutung und Klang und Wörter von ähnlichem Klang auch als verwandt anzusehen; immer ist die Analogie im Spiele, sei es rein lautlich (Alliteration, Assonanz u. ä.), sei es durch Wahlverwandtschaft der Bedeutungen. Jede Wurzel war ursprünglich lautsymbolisch. Und so zeigt fast jedes Wort einer Sprache die deutlichen Wandlungen der Bedeutung, die sich vor allem auf dem Wege der Analogie, durch Übertragung vom Besonderen auf das Allgemeine, vom Sinnlichen auf das Geistige, vom Belebten auf das Leblose, vollziehen; die Grenzen verschieben sich, verengern oder erweitern sich. Und strömen neue Eindrücke herzu, die verarbeitet und sprachlich ausgedrückt werden wollen, so muß die Phantasie zu dem Bilde, das bereits vorhanden ist und Verwandtschaft der Verhältnisse zeigt, greifen und — übertragen. Es ist derselbe Vorgang im sprachbildenden Geiste, ob der Australier, der zum ersten Male ein Buch sieht und entdeckt, es gehe wie eine Muschel auf und zu, die Bücher nunmehr mit seinem Worte für Muscheln benennt, ob das Kind, wie oben erwähnt, den abstrakten Begriff „Glas“ nicht kennend, das konkrete „Fenster“ auf die durchsichtige Glasplatte des Medaillons überträgt, ob der Römer den Elefanten zunächst libyschen Ochsen, die Algonkinvölker das Pferd den großen Hund, die Chinesen der Hafenplätze in ihrem Pitchen-Englisch das Klavier singsangbox (Singsangkasten) tauften, den grämlichen, kopfschüttelnden Bären den Bergalten, die neckische Schwalbe das Himmelsmädchen nannten, und ob wir heute neuen Entdeckungen und Erfindungen gegenüberstehen, wie z. B. der Elektricität, und nun vom elektrischen Strom, von elektrischer Batterie u. s. w. sprechen oder ob wir umgekehrt bei der Entdeckung der Krank-

[1]) Vgl. v. d. Gabelentz a. a. O. S. 217 f.: Das laustymbolische Gefühl.

heits-Bazillen nun von einem Gründer- oder Größenwahnsinn- oder Steuer- oder Unzufriedenheits-Bazillus reden. Das Schöpferische der Sprache liegt in dem Metaphorischen, und das Können in der Sprachkunst besteht in dem blitzartigen Aufdecken und Schaffen neuer Beziehungen und Kombinationen, neuer Analogien, neuer Metaphern, die hinüberspielen aus dem Reiche des Äußeren in das des Inneren und umgekehrt.

Wie sehr aber die Außenwelt im Geiste des Menschen in beständiger Menschwerdung, sowohl nach leiblicher wie nach geistiger Hinsicht, sich befindet, das zeigt die Entwickelung der Sprache, von der Sprache der Naturvölker an bis auf die höchste Stufe der kulturellen Verfeinerung unserer Anschauungs- und Ausdrucksweise. Was liegt auch für den Menschen näher, um es den außer ihm liegenden Begriffssphären, in denen nicht schon, wie bei ihm selber, Inneres und Äußeres als Einheit gegeben sind, als auf Grund der Analogie Menschenleib und Menschenseele den Dingen zu leihen, was lag näher als auch die Teile dieser analog dem menschlichen Organismus aufzufassen und mit gleichem Namen metaphorisch zu bezeichnen?[1])

Die ganze Ästhetik Vischer's ruht beinahe auf jenem Satze, daß man das Sehen d. h. das Sehen mit Künstleraugen nicht vom Beseelen trennen kann, daß alle Mittel der Veranschaulichung, weil beseelend, zur Personifikation hindrängen. Dies Verkörpern und Beseelen nach menschlichem Maßstabe ist eine notwendige Bethätigung, eine schöpferische Kraft der Phantasie, die sich dann sprachlich mit Notwendigkeit metaphorisch äußert. Die Sprache, sagt v. d. Gabelentz[2]), anthropomorphisiert d. h. sie überträgt menschliches Sein und Thun auf die außermenschliche Welt; der denkende Geist sucht jede Wahrnehmung zu deuten (d. h. einen Sinn in ihr zu finden), und so redet Alles zu ihm, es mag wollen oder nicht. In diesem Sinne spricht man von der Sprache der Natur und läßt die Steine eines alten Gemäuers Geschichte erzählen. — Damit aber das Tote rede, müssen wir ihm Leib und Leben leihen. Und diese Notwendigkeit unserer

[1]) Vgl. Gerber a. a. O. I. S. 369 f. Hense, Poet. Personifikation; meine Aufsätze über die ästhet. Naturbeseelung, Ztschr. f. vgl. Litgesch. Bd. I.

[2]) Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und Resultate Leipzig 1891. S. 2.

anthropocentrischen Denk- und Sprechweise erweist sich schon daraus, daß sie nicht auf die dichterische Phantasie eingeschränkt ist, sondern sich von selbst dem schlichten wie dem auf der Höhe der Bildung stehenden Manne aufdrängt. Die Außenwelt rinnt eben in der bildlichen Anschauung unseres Geistes mit der menschlichen Innenwelt, die doch in erster Linie Selbstgefühl, Bewußtsein des eigenen, in Leib und Seele sich offenbarenden Lebens ist, zusammen, und diese Verschmelzung, diese wechselseitige Übertragung des Menschlich-Inneren und Menschlich-Äußeren auf die von außen zuströmenden Wahrnehmungsbilder erzeugt die Metaphern des Leibes wie Meeresarm, Meeresbusen, Flußarm, Bergkuppe (=Kopf), Gebirgs- scheitel und -haupt, und -fuß, Bergrücken, Metalladern des Gebirges, Zahn eines Kammes oder einer Säge, Zunge einer Wage, eines Landes, Tisch- und Stuhlbein, Stiefelknecht, Mutterschraube; Sonne und Mond haben ein strahlendes Gesicht, der Komet einen Haarschweif, der Weinstock und der Harz ausschwitzende Tannen- und Kirschbaum haben Thränen, der Felsen eine scharfe, schroffe Stirne oder Rippen oder eine Nase; die Quelle hat ihre Mündung, die Gebirgsschlucht ist ein Schlund u. s. w. Wir sprechen von einer tauben Nuß, von einem sprechend ähnlichen Bilde, einer lahmen Entschuldigung, einem hinkenden Vergleiche, von toten Kohlen, toter Straße, totem Punkte, totem Kapital, totem Wissen u. s. w. Wir übertragen ferner vom Leben der Tiere auf die toten Dinge z. B. Gänsefüßchen, Eselsohren, Hahn am Gewehr, Ochsenaugen an der Laterne, Fuchsschwanz des Tischlers, Rattenschwanz des Schlossers u. s. f. Das ist alles volkstümlich, das ist weder rhetorische Phrase noch poetischer Zierat, sondern beweist nur, welche tiefgreifende Macht in uns das Metaphorische übt.

Wie das Leihen körperlichen Seins, so spielt auch das Leihen seelischen Lebens in der gewöhnlichen Rede des Menschen seit den Uranfängen der Sprachentwickelung seine bedeutsame Rolle; das Wetter ist heiter oder es ist ernst, trübe, der Sonnenschein lacht ins Fenster hinein, der Baum ächzt und stöhnt unter dem wütendem Sturme, das Meer brüllt oder sänftigt sich, der Bach stürzt sich jubelnd zu Thal, das Feuer wälzt sich gierig über das Gebälk hin, der Baum hebt stolz sein Haupt oder neigt es traurig zur Erde; Blume und Blatt sterben, die Zweige

nicken und winken und flüstern, es raunt der Wind im Rohr, es schläft im Winter die Natur, die Nacht schweigt, der Wind schlummert, es klagt der Wasserfall, die Erde ist die Mutter, der Frühling ein junger, blumenbekränzter Knabe u. s. f., u. s. f.

Wie die Thätigkeit im Allgemeinen, wie leibliche Beschaffenheit oder seelische Regung, die den außermenschlichen Dingen nach menschlichem Maßstabe beigelegt werden, so ist auch das grammatische Geschlecht, wie es die indogermanischen und semitischen Sprachen ausgebildet haben, nichts als Metapher. Nicht der Verstand ist da thätig; denn der würde wohl den leblosen Dingen das sächliche Geschlecht zuerteilen, sondern die Phantasie durchbricht, indem sie nach der Analogie innerer oder äußerer Anschauung auch in dem Leblosen einen bestimmten Geschlechtscharakter dargestellt erblickt, die Konsequenz verständiger (verstandesmäßiger) Anordnung und giebt ihm bald männliches, bald weibliches grammatisches Geschlecht, z. B. der Fels, die Welle, der Mut, die Liebe, der Wald, die Wiese, der Baum, die Blume“ [1]) u. s. f.

Wie zahllos ferner sind die Übertragungeu aus der einen sinnlichen oder geistigen Sphäre in die andere, so dass wir von einem beißenden, stechenden, glühenden Rot, einer zarten Tonfärbung in der Musik, von einem weichen, matten, sanften, leisen Blau oder Rosa, von einer warmen und kalten und gesättigten Farbe, von einem duftigen Violett, einem duftigen hingehauchten Ton, daß wir vom Lichtstrahl der Freude, von einem Tropfen Haß, von der Säule des Staates, daß wir vom Wald von Masten reden u. s. w.

Das Geistreiche ruht vornehmlich auf geschickt und überraschend gewonnener Analogie; wie es im gewöhnlichen Leben in der Umgangssprache, in geflügelten Worten größerer oder kleinerer Kreise geübt wird, wie es in Kritiken und Feuilletons sprüht: es ist wesentlich das Metaphorische. Man prüfe nur einmal daraufhin eine Seite einer Zeitschrift oder Zeitung! Vor mir liegt eine Nummer des trefflichen „Kunstwart“, und darin ist eine Kritik des Hauptmann'schen Stückes „die Weber“ aus der „Tägl. Rundschau“ wiederholt. Aus den wenigen Zeilen heben wir folgende

[1]) Gerber a. a. O. I S. 379.

metaphorische Schätze: Die Theaterzensoren pflegen mit besonderer Vorliebe unter den frommsten Schafen und dummsten Lämmlein der Litteratur einherzuwüten, wie Ajax . . Aber einen lichten Augenblick hat auch der irre Ajax (= Censor) gehabt; damals als er Gerhart Hauptmann's „Weber" mit Acht und Bann belegte. Hier atmet ein revolutionärer Geist. Hier fließt der sozialdemokratische Ingrimm der Zeit, der auch in unserer jüngeren Litteratur nur zu oft als Esel in der Löwenhaut umhergeht, in purpurroten Blutwellen dahin . . G. H. gehört zu den Wenigen, welche an ihren Schultern die echten Dichterflügel tragen und auf ihnen über den Dampf und Dunst alles Parteipolitischen sich hoch erheben . . Alles Politische hat sich hier abgeklärt zu reinster künstlerischer Bildung und über dem nackten Interesse schwebender Menschlichkeit. Alle Forderungen der offiziellen Dramaturgie purzeln vor diesem Werk rettungslos in sich zusammen . . Inhalt und Form haben sich aufs Innigste durchdrungen und decken sich nach allen Seiten hin . . Nur im fünften Akt . . tastet der Dichter nach etwas ganz Anderem hin, und er tastet in einen Nebel hinein, in einem Nebel umher, hinter dem das Land einer anderen Kunst liegt . . Bei der Darstellung musste die ausserordentlich feine und intime Kunst des Dichters manchmal hinter eine gröbere lungenkräftige Theatralik zurücktreten, die das Publikum hinreisst, aber die stilleren, edleren und seelischeren Stimmungen des Werkes aufhebt u. s. f.

Aus einer Spalte desselben Blattes hebe ich nur die metaphorischen Substantiva heraus: das kaudinische Joch federfuchsender Monocleweisheit, Kurvenphantastik, Musterbuchschablone, Groschenkunst, sich breitmachende Lehrbuchweisheit unserer Kunstpharisäer, Modekatechismus, bureaukratischer Sitzbank - Horizont, quadrierte Unaussprechliche, Zahlenmaximen, Grundstückausschlachten, Gebelaune, die Stadt des Stuckes und des Korsetts, plebejische Natürlichkeit, Kantel-Idealismus, der Moloch der Regulierungswut, Kunstvandalismus u. s. f.

In einer Musikbesprechung ebenda finden wir: kaleidoskopartig wechselnde Halb- und Viertelmelodien, die heutzutage als eigentlich dramatische Musiksprache gelten, bewegliche Phantasie,

harmonische und instrumentale Kombinationen, Momente von Schwung und Stimmungsgehalt, eine Altistin mit einer herrlichen Stimme von tiefdunklem, weichem, echtem Alttimbre, die alle Stilarten beherrscht, eine Überschwemmung auf dem deutschen Musikalienmarkte, da in einem Monat 1162 Neuigkeiten auf musikalischem Gebiete das Licht der Welt erblicken konnten u. s. f.

Genug, die Analogie wuchert unablässig in der Sprachschöpfung fort, und ihre Blüten sind mehr oder weniger glückliche, schöne oder hässliche metaphorische Bildungen.

Auf allen Gebieten des geistigen Lebens ist die Sprache schier unerschöpflich an solchen; doch der größte metaphorische Gaukler bleibt natürlich der Witz; dessen Analogien kuppeln die ungleichsten Paare zusammen; und das Metaphorische ist hier die blitzartige Auslösung der Spannung zweier verschiedener Sphären. Man denke z. B. nur an witzige Bezeichnungen wie für Barbier: Bartputzer, Verschönerungsrat, Harzer Schaumschläger, Chirurgus vom höheren Stabeisen, Doktor Kratzbart, Rüsselschaber; für Scharfrichter: Hauptkassirer; für Packträger: Tragiker; für Sonettendichter: Vierzehnender; für Geige: Wimmerholz; Guitarre: Jammerholz oder Wehmutsschachtel; für Fernsprecher: Klapperschlange, Plauderschnur, Sprachstrick, Meilenzunge, Sprachpost, Quasselstrippe; für Nase: Gurke, Rüssel, Giebel, Zinken, Lötkolben, Dachtraufe, Schnarchhaken, Duftsauger, Landesmutter u. s. w. u. s. w.

Aber auch witzige Pointen, die nicht bloß auf Wortspiele und Klangwitze hinauslaufen, sind durch die Vertauschung analoger Erscheinungen, die in überraschender, aber sinnreicher Weise in Beziehung zu einander gesetzt werden, durchaus metaphorisch, also wenn z. B. der Unteroffizier zu den Einjährig-Freiwilligen, welche soeben vereidigt sind und in langsamen Schritt marschieren sollen, aber über die nach schwerem Regen entstandenen Wasserlachen hinweghopsen, sagt: „Kreuzschockschwerenot! Treten Sie doch zu! Sie haben geschworen, zu Wasser und zu Lande zu dienen!“ oder wenn jemand von einer Tänzerin, welche für 4000 Thaler hauptsächlich Elfenrollen tanzte, sagte: „2000 Thaler für jedes Bein, das ist teures Elfenbein!“ —

Aber werfen wir noch kurz einen Blick in das intimere Leben der Sprache, in dem die Analogie eine weiterbildende

Kraft ausübt! Der Bedeutungswandel ruht auf ihr; z. B.: Flügel ist zunächst ein seitlicher Teil, also beim Vogel; aber der Begriff wird auf das Haus übertragen, und so haben wir einen rechten und linken Flügel; dasselbe beim Heer; dann wird er zum bewegenden Mechanismus bei der Windmühle, und endlich wird der Flügel, weil dreieckig, zur Bezeichnung einer Art von Klavieren herangezogen. Wie spielen ferner die grammatischen Verhältnisse des Raumes und der Zeit und der Kausalität im Wandel der Wörter ineinander über, so daß wir sagen: zu Hause, zu dieser Stunde, zum Zweck; aus der Heimat, Jahr aus, Jahr ein; aus vielen Gründen! Wie im Lateinischen und Griechischen die lokale Bedeutung von hic, hinc, ibi, ubi, inde, ἔνθα, ἔνθεν auch auf die Zeit übertragen wird, wie im Deutschen die Wörter der räumlichen Nähe auch metaphorisch für die zeitliche verwandt werden, z. B. am Tage, um Pfingsten, bei Nacht, wie Zeitausdehnung durch Raumausdehnung gegeben wird z. B. vom Morgen bis zum Abend, vorher, nachher u. s. w.; wie ferner der Grund immer als ein der Wirkung in der Zeit Voraufgegangenes gedacht wird, so daß der Grund durch Präpositionen der Richtung woher? wie: von, aus, und die Wirkung (der Zweck) durch Präpositionen der Richtung wohin? wie: zu, für bezeichnet wird (inde, „von da", „darauf", „daher", u. s. f.): alles das können wir hier nur andeuten[1]).

Wie die Analogie des Menschlichen aber selbst beim Zählen wirksam ist, das zeigen uns heute noch nicht nur die Kinder, welche es an den Fingern lernen, sondern auch die Naturvölker. Der Naturmensch überträgt einfach das leibliche Verhältnis, also die Zahl seiner Glieder, auf die Gegenstände selbst. Das Zählen geht aus der Geberdensprache hervor, aus dem Hinweise auf die Finger und Zehen, auf die Knochen und Glieder des Armes und des Kopfes. Hatten die Menschen aber schon Namen für diese, so wurden diese einfach übertragen, in der Weise, daß sie den Namen für, Hand = 5, für zwei Hände = 10, Hände und Fuß = 15, Hände und beide Füße = 20 nahmen; oder es bezeichnet ein halber Mensch" 10, ein ganzer Mensch 20, und was es fast für

[1]) Vgl. Gerber a. a. O. S. 381 f. Misteli, Ztschr. f. Völkerpsychol. XI., S. 365. 475, XII, S. 1—26; v. d. Gabelentz a. a. O. S. 230 f.

ähnliche Metaphern giebt. Zählen doch auch heute noch die Kinder, welche die Zahlzeichen noch nicht kennen, oder denen sie zu wenig anschaulich erscheinen, indem sie das Bekannte auf das Abstrakte übertragen und somit eine Reihe von Kugeln oder Äpfeln abteilen, dabei sprechend: Vater, Mutter, Brüderchen, Schwesterchen u. s. f. oder Sonntag, Montag, Dienstag, Mittwoch oder Januar, Februar, März, April u. s. f.

So ergiebt sich das Wachstum der Vorstellungen und die Entwickelung der Sprache aus der inneren Nötigung, das Fremde durch Analogie mit dem bereits Erkannten sich verständlich zu machen, was notwendigerweise zum metaphorischen Ausdruck führen muß.

Es ist also die Sprache durch und durch metaphorisch; ja, der Sprachforscher selbst kann von ihr nur bildlich, wie von einem lebenden, krankenden, alternden, absterbenden Organismus reden, am liebsten von dem eines Baumes; so unterscheidet er Wurzeln und Stämme und Äste und Zweige und Sproßformen; oder er spricht von Sprachfamilien, Sprachstämmen, Tochter- und Schwestersprachen, von Verwandtschaft der Sprachen, vom Sprachkörper, von der Sprachseele, dem Sprachgeist, von Morphologie, Biologie, Physiologie, Pathologie der Sprache u. s. f., u. s. f.

Drittes Kapitel.

Das Metaphorische im Mythos.

Wenn der Mensch, kraft einer inneren Nötigung, selbst auf die leblosen und bewegungslosen Gegenstände Thätigkeit nach der Analogie der eigenen Lebensbethätigung und körperliche Gestalt und seelische Regungen nach der Analogie seines eigenen Äußeren und Inneren, übertragen musste, so lag es nicht minder nahe und war es nicht minder notwendig, wo immer Bewegung in der Natur, am Himmel oder auf der Erde, im Fluß oder im Meer, wahrnehmbar war, auf Grund der Kausalität und der Analogie, die beide von der Wirkung d. i. Bewegung auf die Ursache d. i. das Bewegende und daher Lebende zurückwiesen, dem Menschen ähnliche Mächte in den Erscheinungen zu ahnen, zu fürchten oder zu verehren.

Hierin liegt der Ursprung des Mythos und auch der Religion. Auch sie sind durchaus metaphorisch. Ja, im Metaphorischen liegt ihre Verwandtschaft mit der Poesie, denn die Phantasiethätigkeit überwiegt im Gestalten des Mythos bei weitem die Verstandesthätigkeit; Anschaulichkeit und Lebensfülle, Bethätigung voll Macht und Kraft, voll Leidenschaft des Zornes, des Hasses, der Liebe, kurz alles, was nur das rege Seelenleben des Naturmenschen selbst erfüllt: das leiht er mit seiner überaus reizbaren und empfänglichen Einbildung den um ihn her in rätselvollen Wirken sich bewegenden und sich regenden Erscheinungen.

Die Mythologien sind der kindlich phantastische Niederschlag jener zahllosen Analogien zwischen dem Menschen- und dem Naturleben, die der staunende Geist wahrnimmt und in seiner naiven Sprache ausprägt zu Gebilden, welche uns wie Märchen und Poesie anmuten, während sie ihren Schöpfern nicht bloß schönen Schein, sondern Wahrheit und Wirklichkeit bedeuteten. Aber das Gemeinsame, das noch heute die dichterische Naturanschauung zur Verkörperung und Beseelung der Erscheinungen hinführt, wie einst die kindliche, zaghaft tappende Phantasie der Naturvölker, ist das Anthropocentrische, ist die Nötigung, das

Große und Gewaltige, das Liebliche und Freundliche in der Natur, kurz alles Fremde, Außermenschliche durch Vermenschlichung verständlich zu machen. So bemerkte schon Xenophanes, daß die Menschen sich ihre Götter geschaffen und ihnen ihre eigene Empfindung, ihre eigene Stimme und Gestalt beigelegt hätten, daß die Äthiopier ihre Götter schwarz und plattnasig, die Thracier die ihrigen rothaarig und blauäugig gestalteten, daß Rinder und Löwen, wenn sie nur malen könnten, ihre Götter wie Rinder und Löwen darstellen würden. —

Und wahrlich, wer wollte in der steifen Größe der egyptischen, in der grotesken Ungestalt der indischen, in der gräßlichen Ungeheuerlichkeit der mexikanischen, in der kunstvollen Anmut der griechischen Göttergestalten nicht das Spiegelbild der Sinnesart ihrer Urheber wiederfinden? Und zeigt uns ferner nicht der Übergang aus dem Naturmythos zur Heldensage und endlich zum Märchen, wie er uns z. B. so deutlich in dem Sigurd- und Brynhild-Mythos, der Siegfriedsage und dem Märchen vom Dornröschen entgegentritt, ein Spiegelbild der Entwickelung des Volksgeistes selbst? Freilich ist der Gehalt an Poesie in der mythischen Zeit ein viel reicherer, freilich will es uns bedünken, als ob der Fels und Thal erschütternde Gießbach zu einem friedlich durch die Wiesengelände dahingleitenden Bächlein geworden sei — und das hat in nichts anderem seinen Grund als in dem Zurücktreten der frei schaffenden Phantasie vor dem nüchterneren Verstande und vor der Reflexion, in dem Zurückweichen holder ahnungsreicher Dämmerung mythischen Glaubens vor dem hellen Tageslichte der Geschichte.

Vischer nennt die Mythologie ein Augenaufschlagen über die Wunder der Natur d. i. ohne Bild: sie geht hervor aus der staunenden Deutung von Vorgängen in der Natur nach dem Maßstabe der eigenen Phantasie, welche Thätigkeit als Handlung, Bewegung als Äußerung eines persönlichen, menschenähnlichen Lebens und Willens anschaut.

Im Rollen des Donners hört der vom frommen Schauder Durchbebte die Stimme dessen, der ihn geschaffen hat, der Krieger den Ton der Drommete oder den Hufschlag göttlicher Rosse, der Hirte das Brüllen einer Kuh, ein anderer das Dröhnen des Hammerschlages oder den wilden Aufschrei des Wolken-

drachens, dem der Gott das Haupt zerschmettert; der Bauer sagt noch heute: Uns' Herrgott smitt Brot in de Kisten oder hört Petrus mit den Englein Kegel schieben u. s. f.

Wie das Kind sieht der Naturmensch alle Erscheinungen nicht als ein Nicht-Ich, sondern als ein Ich neben dem seinigen an. Wenn ein Hindu an seinem Baume im Garten besonderes Interesse nimmt, so legt er alle seine Gedanken und Gefühle in ihn hinein und bemüht sich vor allem, ihm eine passende Frau zu werben. Der Brahmane muß die Einsegnung der Ehe celebrieren.[1]) — Frigg nimmt Eide von Feuer, Wasser, Erde, Stein, Gewächsen, Tieren, ja von den Seuchen, daß sie Baldur schonen möchten, nur die Mistelstaude wird vergessen. — Starb der Hausherr, so mußte dies unter den Germanen allem seinen Vieh, selbst den Bäumen, mitgeteilt werden.[1]) — Der Südseeinsulaner leiht auch den Kokosnüssen eine Seele. Diese wandert in ihr Paradies nach der Insel Longia, und der dort wohnende Häuptling beklagt sich, daß er in Zeiten großer Festlichkeiten, wo viele Kokosnüsse gegessen werden, nicht schlafen kann, weil er stets das Krachen der Nüsse höre, die, wo sie irgend im Archipel verzehrt werden, sofort in ihr Paradies kommen.[2]) — Die Kähne weckt man durch Trommelwirbel auf, wenn sie gebraucht werden sollen, und schläfert sie nach dem Gebrauch wieder ein[3]) u. s. w.

Wenn Himmel und Erde Vater und Mutter der Welt sind, wenn Sonne und Mond als Geschwister gelten, wenn Eos eine rosige Göttin ist, wenn der Mond die Sonne fängt, so daß es finster wird, wenn die Nacht die Tage verschlingt (vgl. das Märchen vom Wolf und den sieben Gaislein), wenn die Sonne von dem Meere geboren wird, die Sterne die Kinder des Mondes sind, wenn die Milchstraße die Wohnung von Seelen oder die Straße der Vögel oder der weißen Elefanten ist, oder wenn der Himmelsgott die Wolken in rasendem Sturme vor sich hertreibt, wenn die Sternschnuppen entfliehende Seelen der Menschen sind u. s. f. u. s. f., so ist alles menschlicher Analogie entsprungen,

[1]) O. Sprenger, das Leben und die Lehre Muhammed's 1861 II 489.
[1]) Simrock, Deutsche Mythologie 1864 S. 599.
[2]) Waitz, Anthropologie VI 611.
[3]) Waitz, a. a. O. S. 684. — Die Beispiele bei O. Flügel a. a. O.

es ist das metaphorische d. h. menschliches Leben auf die Naturerscheinungen übertragende Schöpfung der Phantasie mit dem holden oder beängstigenden Wahne der Wirklichkeit. Gewiß hat Tylor (Anf. der Kultur I 286) recht, wenn er sagt: „In der homerischen Betrachtung des lebendigen persönlichen Helios lag etwas mehr und Tieferes als bloße Metapher," als „bloß expressive Redeweise gleich den phantastischen Metaphern eines modernen Dichters," als „ein rhetorisches Gleichnis." Er hat recht, weil sich hier Glauben und ästhetischer Schein gegenüberstehen. Er hat aber unrecht, die gemeinsame Wurzel beider Anschauungsweisen zu verkennen und in dem Metaphorischen nur Fiktion, Trug und Rhetorik, anstatt eine wurzelhafte Anschauungsform im Dichten und im Denken zu erblicken. Denn worin anders beruht sein Animismus, die Belebung des Alls und aller seiner Erscheinungen, als in der anthropocentrischen Nötigung, die zum Metaphorischen treibt? —

Wenn die Eskimos die Sterne im Oriongürtel die Verwilderten nennen und erzählen, wie diese als Seehundjäger den Heimweg verfehlt haben, wenn andererseits die Australier ebendort junge Männer einen Kriegstanz aufführen sehen u. s. f., so ist es klar, daß eben immer der Mensch die eigenen Verhältnisse auf das Fremde übertragen muß und wie sich die Anschauung derselben Erscheinung nach der Verschiedenheit des Geistes, der sie anschaut, individualisieren muss. Und zwar betrifft dies ebensowohl die immer wiederkehrenden Naturvorgänge, welche dann einen individuellen Ort, eine individuelle Zeit und einen individuellen Thäter erhalten, als auch die plötzlich eintretenden wie Sonnenfinsternis, Wasserhose u. ä. m. Entschwand das Leben aus dem Körper des Genossen, so fragte sich der Naturmensch: wo bleibt sie? In Nichts verschwinden, verlöschen — das lag seiner Anschauung ferne. Und so meinte er selbst in den Sternen die Seelen früherer Menschen wiederzufinden.

Der Phantasie des Japaners ist das Schreckhafteste das Ungetüm des Drachens, und so glaubt er, wenn die Wasserhose überwältigend und schnell hereinbricht, daß Drachen mit rascher und heftiger Bewegung in die Luft emporschießen.

Was sich einmal festgesetzt hat, was Besitz der Phantasie geworden ist, wird übertragen auf das Neue, bis dahin Unerkannte.

So erscheint der Regenbogen den Naturvölkern als Brücke, als Schwibbogen, (wie den Israeliten als Zeichen des Friedens, als Bogen Jahwes), als Federkopfputz, als Waffe, als golddurchwirkte Schärpe, als Schlange, als Ungeheuer, das Menschen verschlingt u. s. f. Das Echo ist das Geschrei der Berggeister; in den Klippen, Wasserfällen, Vulkanen hausen überall gewaltige oder auch machtverleihende Naturgeister.

Doch am köstlichsten hat den glaubensvollen Traum naiver metaphorischer Naturanschauung der Grieche geträumt. Denn was anderes sind seine hehren und seine lieblichen Göttergestalten als „die Umsetzung des innigst empfundenen Natureindrucks in plastischen Ausdruck"? Sowie der Grieche, sagt Lehrs, in die örtliche Natur um sich sah, in seine Wälder und Grotten, seine Berge und Schluchten, seine Quellen und Wellen, so empfing er den Eindruck eines Lebens, eines anmutigen, üppigen Lebens so lebendig, so innig, so hehr, daß sich ihm die empfundene Wirkung sogleich in göttliche Wirksamkeiten umsetzte und diese göttlichen Energien nun nach seiner Weise sogleich als göttliche Gestalten, göttliche Personen hervorsprangen. — Und so belebte, beseelte der Grieche alles, wo er Leben sah, mit menschenähnlichen Gestalten, ob die Gestirne oder das Meer oder die Erde; so schuf er neben den gewaltigen Machthabern das zahllose Volk von Dämonen, die Satyrn und Nymphen, Pan und die Horen und Dryaden; so beseelte er selbst die Pflanzen und die Blumen und schuf seine herzbewegenden Mythen von Persephone, von Narkissos, Hyakinthos u. s. f. u. s. f.

Aber wie im Altertum bereits von Homer und Hesiod gesagt wurde, daß sie den Griechen ihre Götter gegeben und diese mit allen menschlichen Schwächen und Lastern begabt hätten, so haben auch Neuere, besonders Max Mueller (a. a. O. S. 363), sich entrüstet, daß neben der „den Hellenen angeborenen Genialität" eine solche „Unreife und Abgeschmacktheit dessen, was uns als ihre Religion überliefert ist", sich finde. Der größte Irrtum hierin ist der, daß die griechische Religion schlechtweg mit Mythologie identifiziert wird, daß ferner die Zeiten, die Epochen der sittlichen Entwickelung der Griechen nicht geschieden werden. Es liegt aber eine große reiche Entwickelung vor Homer! Nicht Homer hat die Götter der Griechen geschaffen, sondern was er

von ihnen überliefert, ist schon überreife Frucht; Erwin Rohde hat deutlich gezeigt, wie neben uralten Vorstellungen ganz rationalistische herlaufen inbetreff des Seelenkultus und der Götterverehrung; und welch tiefes Ethos in der Griechenreligion liegt, das hat vielleicht keiner tiefer erfaßt als Lehrs in seinen Populären Aufsätzen aus dem Altertum!

Und sodann ist es ein Wahn Max Mueller's, die Mythologie als einen „krankhaften Zustand, eine Ohnmacht der Sprache" aufzufassen, die „in metaphorische Ausdrücke das einkleiden mußte, das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz kommen ist." Das heißt doch, von dem kindlichen Geiste eines Naturvolkes schon die Reife eines sittlichen, religiösen Menschen fordern! Und ferner setzt er zugleich den Monotheismus als erste Stufe voraus, während es in der geschichtlichen Entwickelung die letzte, die höchste ist, und leitet die Mythen aus ausgesponnenen Appellativen ab, die nur dem einen Gott zukommen, aus Hypostasierungen seiner Prädikate. Mit Recht sagt Tylor (S. 293), für dieMythen keine andere Quelle als metaphorische Redeweise (im Sinne Mueller's!) annehmen, hieße, eine der bedeutendsten Phasen der Geschichte des Geistes ignorieren.

Es ruht also der Mythos nicht auf einer erkrankten Sprachform, wofür Mueller (und z. T. auch Tylor S. 296) solche „metaphorische Redeweise" erklärt, sondern auf einer durch die Analogie gebotenen, naturgemäßen Auffassungsweise, die alles Außermenschliche nach dem Schema des physisch-psychischen Menschenwesens begreift d. h. umsetzt und so naturgemäß anthropocentrisch, also metaphorisch im Ausdruck verfahren muß. — Und ebenso naturgemäß war es, daß die Sprache auch weiter „dichtete", auch Anstoß zu neuen Bildungen gab, wie z. B. die Umwandlung der Epitheta in selbständige Wesen sie zeigt, so daß z. B. φαέθων, das ursprünglich Beiwort des Helios war, eine eigene Person, ein Sohn des Sonnengottes wurde; aber das ist doch keine „Krankheit der Sprache", sondern es ist ebenso natürlich, als wenn mit der geschlechtlichen Differenzierung der Erscheinungen (der Tag, die Nacht u. s. f.), oder überhaupt mit dem grammatischen Geschlecht (der Sommer, der Winter u. s. f.) sich nun die weitere Personifizierung der Jahreszeiten ergab, so daß die eine die Wärme und die Vögel und das Grün und die andere

die kalten Winde und das Eis und den Schnee bringt, so daß der Frühling als ein junger Herrscher seinen Einzug hält und den alten griesgrämigen Winter hinauswirft, daß er seine Boten voraussendet, daß er sein Zelt aufschlägt, daß er den Wäldern ihr Sommerkleid anlegt u. s. f. u. s. f.

Und warum „dichten" wir, auch die wir nicht Dichter sind, so in der Sprache? Warum ist diese Ausdrucksweise auch in der Prosa, im alltäglichen Gespräche gebräuchlich? Weil wir eben nicht blosser Verstand, sondern auch Phantasie sind, weil die Sprache auch Kunst ist! Freilich, wer nur mathematisch und physikalisch die Welt anschauen könnte — und der Mensch soll erst geboren werden —, der sähe in der Sonne nur den Glutball, im fallenden Wasser nur das Gesetz der Schwere, kein Eilen, Rennen, Lachen, Kichern, Klagen u. s. f., im Wipfel- und Wellenrauschen nur ein einförmiges langweiliges Geräusch, das durch die Wirkung des Windes hervorgerufen wird. Es treibt die Sprache, wie wir schon oben sahen, mit Notwendigkeit dazu, daß durch den bestimmten Artikel die Naturerscheinung und das Abstraktum Leben gewinnt und der Stufe des Menschlichen genähert wird; die Sprache kann, als geistiges, menschliches Produkt, als Spiegel eines Inneren, eines leiblich-geistigen Wesens, garnicht anders als menschliche, wirkliche, sinnliche Zustände den Dingen zu leihen. Wir sind heutigen Tages nur ketzerisch geworden, für uns ist nur schöner Schein, was einst einzig und allein ungetrenntes Glauben und Wissen war, und daher kommt es, daß das Metaphorische überhaupt als Trugbild, als eitle Rhetorik, als gleißender Schein gescholten wird, daß immer wieder Menschen mit Gottsched'schem Pedantismus erstehen und die freischaffende Phantasie, welche wie in alten Zeiten, so auch heute noch in den Dichtern wirksam ist, zu schulmeistern sich erdreisten. In wem eben nicht selbst etwas vom Dichter lebt, in wem die Sprache als Kunst nicht zugleich mit der Phantasie lebendig und schöpferisch ist, wer in den Ernst und Zwiespalt modernen Lebens nicht die Phantasie des Kindes hineingerettet hat, wer alles nur mit dem Maßstabe des Verstandes messen will, für den existiert die innere Wahrheit der Mythenbildungen alter und neuer Zeit nicht. —

Und auch heute noch können und müssen wir fragen: Ist denn das Metaphorische lediglich Trug oder auch nur poetischer

ästhetischer Schein? Ist nicht in der Hülle ein Kern ewiger Wahrheit? Und ist nicht auch das Verstandesmäßige nur ein Gleichnis? Sind die Metaphern nicht vielleicht ebenso wahr wie die Begriffe? Denn was heißt wahr im Menschenmunde? Es ist doch immer nur Stückwerk, immer nur ein Abbild des Ewigen, ein Gleichnis für das Unvergängliche, Unwißbare. Wo hört der fromme Trug, wo hört der ästhetische Schein auf, und wo beginnt das Wissen, das engumgränzte menschliche Wissen? Und was ist Wahrheit? --

Alle diese Fragen führen uns zunächst zu der Betrachtung des Metaphorischen in der Religion.

Viertes Kapitel.

Das Metaphorische in der Religion.

Das Gemeinsame in Mythologie und Religion bildet jene Sphäre des Metaphorischen, in welcher der Mensch das Walten von Mächten außer sich ahnt und die Naturerscheinungen menschlich belebt. Aber wie es Mythologie ohne jede religiöse Empfindung geben kann, wie der Naturmensch weitab von Religion sich befindet, wenn er in der Frühe Eos aus den Armen des Tithonos sich entwinden läßt, wenn er im Sturm einen gewaltigen Aar sein rauschendes Flügelpaar heben oder wenn er im Gewitter eine Jagd auf ein Untier sich abspielen sah, so natürlich auch Religion ohne Mythologie; denn was ist die tiefste Form der Religion? Ist es nicht jenes unsagbare, tief im Herzen wühlende Schaudern in der Sehnsucht, in dem Ahnen des Ewigen?

Doch wie entstand Religion? Und was ist, allgemein genommen, Religion?

Bei solchen Fragen spürt man erst so recht eigentlich, wie wir das Tiefste und Höchste nicht deuten, sondern nur metaphorisch umschreiben können. Und doch ist nur abstrakt etwas damit gewonnen, wenn Max Mueller als Ursprung der Religion den „Druck des Unendlichen“ bezeichnet und den Satz aufstellt: „Ein Begriff des Unendlichen hebt sich weit früher ab als der des Endlichen“ (Urspr. der Rel. S. 42). Dieser „Begriff des Unendlichen“ kann doch füglich auf einer niederen Kulturstufe nur ein sehr dunkler, verschwommener sein, und die Abstraktion pflegt immer erst das Resultat langer weitschichtiger Anschauung des Konkreten zu sein. Aber sicherlich ist das Abhängigkeitsgefühl, das Bewußtsein der Gebundenheit an etwas Fremdes, Unsichtbares, Mächtigeres eine wichtige Quelle der Religion. Um aber dies Gedankenhafte in Fluß zu bringen und in Anschauung zu verwandeln, wird jene innere, dem Menschen eingeborene Nötigung, sich zur Richtschnur der umgebenden Welt zu machen, die Bewegung als Bethätigung eines wirkenden Lebens zu fassen, und mit ihr im Bunde die Scheu und Angst vor den Seelen der Verstorbenen zur Weiterentwickelung der Keime des

Religiösen in der Seele der Menschen gedient haben. „Alles Unverständliche in der Natur wird Gespensterspuk.“ Der Mensch fühlt sein Schicksal weit weniger abhängig von seinem eigenen Thun als von den wechselnden Launen geheimnisvoll-tückischer Mächte um ihn her.[1]) Religion d. i. der Glaube an aussermenschliche Wesen, welche den Menschen in irgend einer Weise beeinflussen, wird in erster Linie das Bewustsein der eigenen Seele voraussetzen, auf daß eine dieser ähnliche auch ausserhalb des Menschenleibes, in Baum und Fluss, in Stein und Berg, in Sonne und Mond und den Sternen u. s. f. gedacht werden könne. Und was am lebendigsten die Anschauung fesselt, was am drohendsten und furchtbarsten erschien — man denke an das Gewitter, an das Feuer, an Vulkane, an Wasserhosen, an Dürre und Hitze — das wird zu Gewalten, die man besänftigen, beschwichtigen mußte. So wird die Welt von einem Netze von Gespenstern umsponnen, die je nach der Landschaft, dem Klima und nach der Eigenart, dem Temperament des Volkes, ja des Einzelnen — denn von einer Einheit der Anschauungen kann bei den Naturmenschen keine Rede sein — einen freundlich milden oder feindlich wilden Charakter tragen. Was er gerade am meisten fürchtet oder wovon er die kräftigste Hülfe erwartet, das verehrt der Naturmensch. Es ist daher vor allem das Außergewöhnliche, nicht täglich Wiederkehrende, das die Aufmerksamkeit fesselt, die Furcht und Angst weckt. Erst in zweiter Linie wird, was unabänderlich wiederkehrt, sei es nun Segen spendend, sei es in Schrecken versetzend, zu einem freundlichen oder feindlichen Wesen umgewandelt, menschenähnlich, aber übermenschlich an Kraft, an Macht, an Dauer. Welche Fülle metaphorischer Anschauung verrät es, wenn z. B. die Polynesier das Wort für „Mark des Baumes,“ dann auch „Stärke“, endlich das Beste eines Dinges, ihrem Gott als dem Starken, dem Herrn beilegen! Und dieser Mächtige waltet zumeist in der Höhe, auf den Bergen, im Luftkreise, in den Wolken.

Welche Wichtigkeit die Naturbelebung, die Personifikation der wichtigsten Naturerscheinungen in allen Religionen gespielt hat, wie bei den Indogermanen der Vater Himmel der höchste der Götter wurde, wie bei den Griechen diese ursprünglich auf

[1]) Vgl. Waitz, Anthropol. I 460 f.

Naturanschauung beruhende Vorstellung der Götter sich immer mehr versittlichte, wie der Himmelsgott der Gott der Ordnung, der heiteren Majestät und Weisheit, die Himmesgöttin zur Göttin der Ehe und der Familie, wie der Sonnengott Apollo der Gott des Lichtes, der Erleuchtung auf geistigem Gebiete wurde u. s. f., das bedarf nur der Andeutung.

Nicht weniger wichtig aber als diese Naturbeseelung, welche allmählich immer mehr das physische Element abstreift und immer durchgeistigter wird, ist die Belebung der Naturerscheinungen aller Art, welche in dem Glauben an das Fortleben der Seelen Verstorbener ihre Stütze fand. — Für das rätselvolle Ding, das bald ist, bald nicht ist (in der Ohnmacht, im Traum) und doch wiederkehrt und dann plötzlich verschwindet, haben die meisten Naturvölker kein anderes Wort als für Schatten, Bild, Echo oder für Atem, Leben, Herz. Wie dem Körper des Lebenden der Schatten folgt, so glauben sie auch, daß die Seele in einer schattenähnlichen Form weiter existiere nach dem Tode.

Welche Metapher aber für diesen selbst, für das Scheiden aus der bisherigen Gemeinschaft, lag näher als die der Reise, der Wanderung? War der Tote im Leben fort, so wanderte er; nun, wenn er verstorben ist, so wandert er auch, nur mit dem Unterschiede, daß er den Weg wandert, von dem es keine leibliche Wiederkehr giebt. Und so giebt man dem Toten Keule und Axt und Kahn und Waffen u. s. f. mit; man fürchtet den Geist des Toten weit mehr als den Lebenden; sein Geist, der nach dem Tode umherirrt, kann in irgend einer Gestalt wieder erscheinen, sei es im Traume, sei es im Wachen, und er kann schaden. Man will ihn besänftigen, alles vermeiden, was seinen Zorn erregen könnte, und man betet zu ihm.

Der Gedanke, daß der noch eben lebend und thätig war, nun plötzlich nichts mehr wie früher verrichten kann, leuchtet dem schlichten Menschen zu schwer ein, als daß er nicht der Illusion, er lebe noch, fröhnen und so ihn wie einen Lebenden behandeln und pflegen sollte. Ja, selbst die Waffen und Gewänder, die er ihm mitgiebt, hält der Wilde für belebt, gespensterhaft beseelt — „der Geist der Keule ist mit ihm gezogen“ — und so verbrennt er jene auch und giebt dem Toten nur Idole mit.

Der schlichte Naturmensch ahnt in allem, was ihn umgiebt, geheimnisvolle Einflüsse; kein wildes Tier jagt in den Bergen des Indianers, kein Vogel singt, kein Blatt rauscht, das nicht sein Schicksal lenken und ihn warnen könnte; er beobachtet die Natur um sich her wie ein Astrolog die Sterne;[1]) der schlichte Naturmensch kann garnicht umhin, seine Seele an alles Gegenständliche zu verzetteln, alles seinem Wesen ähnlich sich vorzustellen. Seine Seele, sein Wesen wird der Typus für alle jene dämonischen Gestalten, die von den Berggeistern und Elfen und Kobolden emporführen zu dem großen Geiste, dem Lenker des Himmels, dem Schöpfer der Welt. Und ferner haften die Seelen der Verstorbenen bald an einem Stein oder an einem Baum oder Berg u. s. f., sind bald schädliche, bald schützende Geister. Man kann der Hoffnung nicht wehren, daß der Vorfahr auch noch nach dem Tode ein Hort seines Volkes ist, daß der Häuptling nach wie vor die Feinde schädigt und die Tapferen seines Volkes belohnt und die Feigen und Bösen straft. So wird er unter die Götter versetzt, so wird zu ihm gebetet um gutes Wetter, um Glück auf der Jagd, um Austreibung der Teufel aus dem Leibe der Kranken u. s. f.

Man hat den Fetischismus die niedrigste Form der Religion genannt. Doch die neuere vergleichende Religionsgeschichte hat ergeben, daß keine Religion bloß aus Fetischismus d. h. Anbetung eines beliebigen Gegenstandes besteht — denn der Fetisch ist bald das Vehikel geistiger Wesen, bald ihr Symbol — und daß keine Religion des Fetischismus entbehrt. So sagt Waitz (Anthrop. II. p. 174) von den Negern: Nach der Ansicht des Negers sitzt in jedem sinnlichen Dinge ein Geist oder kann doch darin sitzen, und zwar in ganz unscheinbaren Gegenständen oft ein sehr großer und mächtiger. Diesen Geist denkt er sich nicht als fest und unabänderlich gebunden an das körperliche Ding, in dem er wohnt, sondern er hat nur seinen gewöhnlichen oder hauptsächlichsten Sitz in ihm. Der Neger trennt wohl in seiner Vorstellung nicht selten den Geist von dem sinnlichen Gegenstande, den er inne hat, setzt beide sogar bisweilen einander entgegen; das Gewöhnliche aber ist, daß er beide zusammenfaßt als ein Ganzes bildend, und dieses Ganze ist (wie der Europäer es nennt) „der

[1]) Vgl. Waitz a. a. O. III 191.

Fetisch", der Gegenstand seiner religiösen Verehrung. — Es bleibt also oft schwer trennbar, was metaphorische Beseelung und was symbolische Anschauung ist, ob der Geist in dem Stein oder Holz selbst wohnt oder ob der Gegenstand nur das Sinnbild ist. Vielfach genügt das Idol, und die Portugiesen erkannten mit Recht, daß das Tragen solcher Idole sich von dem ihrer Amulette nicht wesentlich unterscheide.

Es kommt hinzu, daß neben diesem plumpen Götzendienst ungestört die Vorstellung eines höchsten Wesens einhergeht,[1]) so die des Himmels als des Urhebers von Donner und Blitz und Sturm und des Urquells alles Lebens. Man sieht es ja täglich, sagte ein Fetischmann, wie durch den von Mawu gesendeten Regen und Sonnenschein das Gras und Korn, der Baum entsteht, wie sollte er nicht Schöpfer sein? — Und mit welcher Poesie weiß der Neger seine Gottheit auszugestalten! Die Wolken sind der Schleier, die Sterne der Schmuck von Njongeno's Gesicht. Er sendet seine Kinder, die Wong, die Luftgeister, die ihn bedienen, auf die Erde, wohin sie seine Befehle zu überbringen oder wo sie diese selbst auszuführen haben. — Er öffnet des Morgens das große Thor für die Sonne u. ä. m.

Bei einem anderen Negerstamme, den Ibos, heißt es von dem höchsten Wesen: er hat alles gemacht, er hat zwei Augen und Ohren, eins im Himmel, das andere auf der Erde; er schläft niemals und ist unsichtbar, und doch sieht ihn der Gute nach dem Tode, der Schlechte aber kommt ins Feuer. Oder bei dem Volke in Aquapim wird der höchste Gott im Firmamente angeschaut; die zweite Stelle nimmt die Erde ein als die allgemeine Mutter, die dritte hat der oberste der Fetische inne. Bei anderen hat das höchste Wesen Geister geschaffen und über Gebirg und Thal, Wald und Feld, Fluß und See als Herren gesetzt; man denkt sie sich ganz menschenähnlich, teils als gut, teils als böse; der höchste Gott steht zu hoch für die Verehrung der Menschen. — „Daß sie neben Gott noch tausend und abertausend Fetische haben, das haben sie leider auch noch mit vielen Christen gemein", sagt ein Missionar ganz treffend. — Und war es bei den Juden anders? — Überhaupt haben die neueren Beobachtungen gelehrt, daß im Hintergrunde einer systemlosen Viel-

[1]) Vgl. Waitz a. a. O. S. 168 ff.

götterei bei den Negern die Vorstellung eines höchsten, über alles Wissen und Glauben erhabenen Wesens sich häufig findet. Gemäß seiner Vorliebe zum Phantastischen treibt der Neger die Beseelung der Natur, wie Waitz ausführt, auf die äußerste Spitze; da aber sein Verstand zu ungebildet ist, um die eine allgemeine Beseelung derselben fassen und festhalten zu können, verirrt sich seine Phantasie mit dieser Vorstellung bis zu den unbedeutendsten Kleinigkeiten, wie es seine besondere Lebenslage gerade mit sich bringt: er ahnt in jedem Gegenstande einen Geist, und diesem Geist huldigt er in Furcht und Anbetung. —

So verschieden nun auch die Formen sind, welche die religiösen Vorstellungen bei den verschiedenen Völkern gewonnen haben, weil sie auf der Eigenart dieser selbst und der Natureindrücke, die ihnen zuströmen, beruhen, weil es auf das geistige Agens, das „überträgt", und auf das Objekt, auf das „übertragen wird", ankommt, und so verkehrt es ist, Berichte über wilde Stämme gar zu sehr zu verallgemeinern, so bieten vor allem doch die Polynesier (vgl. Waitz a. a. O. VI S. 336) eine fast typische Entwickelung der Religion.

Vico lehrt schon, daß die Menschen die zweifelhaften oder dunklen Dinge, von denen sie berührt werden, natürlicherweise nach ihren eigenen Naturen und den aus diesen hervorgehenden Leidenschaften und Gewohnheiten oder nach ihren sonstigen Erfahrungen auslegen. Auf der ältesten Stufe kann eben von einem Naturverständnis nicht die Rede sein; es muß daher ohne weiteres der neue Gegenstand mit einer schon vorhandenen Vorstellung identifiziert werden. Diese Vertauschung nennen wir das Metaphorische. Ein späterer Akt ist die Gestaltung eines Bildes, eines greifbaren Symbols, welches sich von jener metaphorischen Verwechslung darin unterscheidet, daß das Bewußtsein der Verschiedenheit von Bild und Ding vorhanden ist, was bei der mythischen Metapher nicht der Fall ist. Da nun aber weiter die Anschauungen, über welche der Mensch verfügt, zur Assimilation nicht nur auf die Vorstellungen, welche das menschliche Bewußtsein von sich selbst, von Leib und Seele, in die Hand giebt, beschränkt sind, so kann jede beliebige Anschauung, sei es von dem Feuer, von dem Wasser, von den Tieren u. s. f. entlehnt werden.

Dies tritt bei den Polynesiern deutlich hervor. Auf der

ersten Stufe begegnen die Schutzgeister auch in Tiergestalt. Man fürchtete die Tiere, aber man bedurfte ihrer notwendig zur Nahrung; auch scheute man das fremdartige Leben in ihnen, und aus diesem fremdartigen Leben machten sie Götter, welche aber noch nicht individuell geschieden sind. Jede Wohlthat, jeder Vorteil ist die Gabe eines Atua, unter dessen Schutze der Einzelne sich wähnt. — Auf der zweiten Stufe steht die Phantasie unter dem Eindruck der schon sicherer beherrschten Welt; auf sie wirkt minder das Furchtbare als das Erhabene, das Schöne, nicht einzelnes Vorübergehendes, sondern das gleichmäßig Wiederkehrende, das täglich erscheinende Wunderbare; hierhin gehören alle deutlich vorgestellten mythisch und poetisch ausgeschmückten Göttergestalten, die aus ungenauem Abstrahieren und Verknüpfen und Personifiziern hervorgehen.

Auf der dritten Stufe wird die Personifikation selbständiges Wesen außer, ja über der Natur; statt der Naturgottheiten tritt ein neues Element auf: die menschliche Seele erhält göttliche Würde, weil man sie in ihrer Einheit immer mehr fühlt; es entwickelt sich Seelen- und Dämonenkultus. — Eine gleiche Entwickelung der Seelenvorstellung zeigt uns das Griechentum: auf der ersten Stufe werden die Leichen begraben, und die Seelen wirken teils gnädig, teils feindlich fort, auf der zweiten z. T. homerischen verbrennt man die Leichen, um sicher vor ihren Seelen zu sein, die erst nach der Leibesverbrennung ein unschädliches schattenhaftes Dasein in der Unterwelt führen; auf der letzten Stufe endlich bricht der Gespensterglaube wieder durch, vor allem im Kult der chthonischen Gottheiten (vgl. E. Rohde, Psyche). Und was ist der heutige Spiritismus anderes als das Wiederaufleben des wilden Animismus oder des Dämonenglaubens? —

Der Wilde fühlt sich also abhängig von äußeren Mächten; er kann sie sich, weil sie thätig sind, nicht anders denken als ihm selber ähnlich, sei es nun leiblich oder geistig: in diesem metaphorischen Beseelen der gegenständlichen Welt liegt der Ursprung der Religion. So sieht er überall Geister wirksam; er betet zu ihnen; er fürchtet sie; er fühlt sich von ihnen geleitet oder geängstigt; er scheut in allem Fremden einen Geist, der ihm schaden kann; ja, er spürt es, daß ein Geist im Feuerwasser oder in der Schießwaffe des Weißen wohnt u. s. f. u. s. f. Die Metapher des

Schutzgeistes ist für ihn Wirklichkeit, während sie dem Kulturmenschen eine sinnvolle Symbolik bedeutet. Wir sprechen: der Geist der Wahrheit oder der Geist deines Vaters leite dich, oder wir sprechen von Lebensgeistern, von Begeisterung; was für uns schöner Schein ist, war und ist für den Naturmenschen Wahrheit. — Ist aber der Unterschied der heutigen religiösen Vorstellungen etwa ein anderer? Der gläubige Katholik, der vor seiner „Mutter Gottes" kniet oder zu seinem Heiligen betet: er nimmt als Wirklichkeit in seinem schlichten Glauben, was für den Protestanten, wenn er es nicht direkt als Götzendienst bezeichnet, nur ein Sinnbild der Andacht ist. Denn es ist nun einmal so: weder der Naturmensch noch der Naive noch der Aufgeklärteste kommt mit dieser sinnlichen Welt allein aus; er muß, wie auch immer, ihr ein geistiges Auge leihen, daß sie geistig blicke; er muß über der sinnlichen eine übersinnliche Welt aufbauen; er kommt nicht ohne das Metaphorische und ohne das Symbolische aus! Und das ist kein blosser Schein, kein Trug!

Eine Religion ohne Poesie ist eine Blume ohne Duft. Und wer wollte auch in unserer Religion das Poetische verkennen? Wer wollte auch als Protestant nicht mit Fr. Vischer („das Symbol") bekennen: Die Mutter Jesu ist für uns nicht ein aus dem Naturgesetz herausgehobenes Wesen, nicht Mutter Gottes, nicht zum Himmel gefahren, nicht Himmelskönigin; dennoch müßte von Phantasie und Gefühl ganz verlassen sein, wer vor einem Kunstwerke wie Tizians Assunta unbewegt stände. Alles Erdenleid, alles tiefe Weh, das ein Menschenherz durchwühlen kann, und alles Sehnen nach einem reinen, freien, seligen Dasein atmet und blickt aus jenem wunderbaren Frauenantlitz; ein Schwung der Freude, herauszuschweben aus dem Qualm des Lebens, geht durch die bewegten Glieder, die Falten des Gewandes; die zurückbleibenden, nachschauenden Jünger sind wir, sind unser Sehnen aus den schweren Erdenbanden; oben der greiflich menschliche Gott-Vater und seine Engel befremden uns nicht, sie sind nötig zum Empfang der Aufschwebenden, sind Verkörperungen schrankenlosen Daseins.

Wohl heißt es Exod. 20, 4: Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist. Aber die Geschichte Israels lehrt, wie schwer

es den Menschen wird, das höchste Wesen menschlich und doch nicht menschlich, geistig und nicht leiblich vorzustellen. Wie wenige haben eine so erhabene Gottesvorstellung wie Jesaias, der da spricht (40, 18): Wem wollt ihr denn Gott nachbilden? Oder was für ein Gleichnis wollt ihr ihm zurichten? Ihm, der da sitzet über dem Kreis der Erde und die darauf wohnen, sind wie Heuschrecken, der den Himmel ausdehnet wie ein dünnes Fell und breitet ihn aus wie eine Hütte, darinnen man wohnet? —

Je höher ein Mensch an Geistes- und Herzensbildung steht, desto feiner und tiefer wird das Symbol, das Gleichnis sein, das er sich bildet für das Unwissbare; aber ganz entbehren kann er es nimmer. Sagt doch auch Paulus, indem er über alles Wissen und Weissagen und über allen selbst Berge versetzenden Glauben die Liebe stellt und unser irdisches Wissen als eitel Stückwerk bezeichnet: Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber — in der Ewigkeit bei Gott — von Angesicht zu Angesicht! — Alles Vergängliche, alle unsere Gedanken und Empfindungen und Ahnungen des Ewigen, sind nur ein Gleichnis. Giebt es aber ein herrlicheres Gleichnis und lieblichere Poesie als die der Schöpfung, als die des Sündenfalls, als die der Wunder? Giebt es eine sinnvollere, das Herz tiefer befriedigende Deutung des Wesens Gottes, als Jesus gelehrt hat von dem himmlischen Vater, der in einem Lichte wohnet, da niemand hinkommen kann, von dem alle gute und vollkommene Gabe kommt und der da Wohnung bereitet allen, die ihn lieb haben, der da den reuigen Sünder aufnimmt, wie der Vater in dem Gleichnis vom verlorenen Sohne? Und welche Poesie liegt über den Gleichnissen Jesu überhaupt und in seinen bildlichen Reden! Hätte man nur das Metaphorische in ihnen allezeit erkannt, wie viel Zank und Streit wäre vermieden und nicht wieder selbst in jüngster Zeit so häßlich aufgeglüht; wie viel Blut wäre unvergossen geblieben! Aber der Mensch pflegt sich nun einmal zumeist an die Schale, an die Hülle zu halten und den inneren tiefen Kern darüber zu vergessen, zu verkennen! Man klammert sich an den Buchstaben, an die eigentliche wirkliche, nur mit dem Verstande beleuchtete Rede und bedenkt nicht, daß der tote Buchstabe tötet und nur der Geist, der tiefere Sinn, die ewige Wahrheit, die sich in metaphorische Schleier hüllt und der Phantasie und dem Gemüt

sich offenbart, lebendig und selig macht. Wie hat man in alter und neuester Zeit das Metaphorische in Jesu Rede verkannt, sei es nun, daß er von dem alten Schlauch, in den er neuen Wein füllen wolle, oder von sich, dem Gesalbten, dem Christus, dem Messias und somit auch dem „Gottessohn“ spricht, oder wenn er sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, oder: Ich bin das Wasser des Lebens; wer das Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird ewiglich nicht dürsten; das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillet. — Ist das nicht metaphorisch und hat es nicht einen schönen, tiefen, wahren Sinn? Ist seine Lehre mit ihrer Liebe, ihrer Gotteskindschaft, ihrer Betonung der rechten herzlichen Gesinnung, ohne die alles eitel ist, alles Beten und alles Almosengeben und alles Fasten, nicht ein lauteres, das Menschenherz erquickendes und stählendes Brunnenwasser? Und so preist Jesus die selig, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; so nennt er sich das Brot des Lebens, das Licht der Welt, den guten Hirten u. s. f.; so spricht er, wie ihn noch einmal, ehe er leiden soll, herzlich verlanget, mit seinen Jüngern das Abendmahl zu essen: ‘dies ist mein Leib‘, indem er das Brot bricht, ‘dies ist mein Blut‘, indem er den Wein ihnen reicht. So spricht er von dem Kelch des Leidens, wie er sich auch den Weinstock, seine Jünger die Reben genannt hat, — aber ist es darum berechtigt, das, was nur Träger des Metaphorischen, was nur Symbol ist, zum Wunder zu stempeln, was nur geistig ist, zum Physischen, zum Eigentlichen, Wirklichen zu machen? Jesus sagt ja selbst zu Nikodemus, der das Wort, es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, nur wörtlich, nicht metaphorisch, wie es gemeint ist, versteht: „Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt: also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist“ — der allein versteht das Geheimnis, den Geist und die Wahrheit, die sich hinter dem bildlichen Wort, hinter der metaphorischen Hülle verbergen. Und so lange die Welt stehen wird, wird es immer Menschen geben, die alles nur sub specie aeternitatis betrachten, die durch der Erscheinungen Flucht stets das Ewige, Unvergängliche hindurchschimmern sehen, die wie Maria

nur das Geistige, nur das Heil ihrer Seele, ihres inneren Menschen im Auge haben, und wieder die anderen, welche sich in ihrem Denken und Empfinden nur auf das Wirkliche, Sinnliche, Materielle richten. —

Und es spricht der große Lehrmeister des Volkes in Gleichnissen und Bildern, auf daß durch die Analogie mit der täglichen Erfahrung sich das Neue, die Lehre des Reiches Gottes, mit den vorhandenen Vorstellungen verschmelze, wie er selbst es so schön, so pädagogisch anschaulich, bei dem Gleichnis vom Säemann, dem prachtvollsten und schlagendsten Bilde für alles geistige Darbieten, dargestellt hat.

Auch die Gleichnisse Jesu sind lediglich ausgeführte Metaphern, sie sind nicht Allegorien, in welchen ein zu veranschaulichender Vorgang in bildlicher Einkleidung vorgeführt wird und bei welchen deshalb eine sinnvolle Deutung aller einzelnen Züge zu erstreben ist, sondern es sind solche Vergleiche, bei welchen es nur auf die Analogie in der wesentlichen Beziehung zwischen zwei verschiedenen Sphären ankommt, während die übrigen Umstände ganz verschieden sein können.[1]) Worauf es Jesu ankommt, ist, die größte Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege zu erstreben, wie Wendt mit Recht ausführt; und wie weiß er, schlichte Einfachheit, die sich metaphorisch einkleidet, mit Gedankentiefe zu paaren! War es doch eine Botschaft, bestimmt für alles Volk, auch für die Unmündigen und Armen, für alle, die sie nur hören und annehmen wollten. —

Die Gottesanschauung ist so verschieden, wie die Menschen selber, sei es nun in der Kindheit, die völlig anthropomorphisch Gottvater im Himmel inmitten der Engel thronend sich denkt oder sonstwie die Begriffe wie ‚Geist', ‚allgegenwärtig', ‚allwissend' u. s. f., die keine Faßbarkeit gewähren, sich umdeutet, sei es im Mannesalter, in dem jeder seinen eigenen Gott erlebt. Es läßt sich das Höchste und Tiefste, das der Mensch in seinem Inneren empfindet, nicht anders als in Gleichnissen, in Bildern ausprägen; da reicht eben der Verstand nicht aus, die Phantasie muß ihre Farben leihen. Und wer es dann nicht empfindet, der wird es nicht „erjagen"; wer der Rose Duft nicht wahrnimmt, wem beim Gewitter, bei dem Toben der Elemente nicht das Innere erschüttert

[1]) Vergl. das treffliche Werk von Hans Hinrich Wendt, die Lehre Jesu. Goettingen 1890, S. 87 f.

wird, dem läßt es sich nicht beweisen, wie es kommt, daß diese physischen Erscheinungen die psychischen verursachen. Ist es anders mit dem Glauben an ein höchstes Wesen, an Gott? — „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch." — An wessen Herz die Weihnachts- oder Oster- oder Pfingstglocken ohne Wiederhall anschlagen, wer die unvergängliche Poesie, die in diesen Festen trotz aller Hüllen ruht, nicht empfindet, dem wird man sie auch nicht durch Beweise klar machen können. Und wer als Geistlicher nur begrifflich, nur dogmatisch-reflektierend die ewigen Wahrheiten des Christentums verkünden will, der wird heutigen Tages — wie Moltke sagt — die Leute aus der Kirche herauspredigen. Wer aber, und mag er den naivsten Kindesglauben sich bewahrt haben, mit Geist, dessen Wehen man spürt, und mit echter Begeisterung in Gleichnissen, in metaphorischer und sinnvoller Rede seinem großen Herrn und Meister Jesu nachgeht, der wird immer zünden.

So höre man einen unserer tüchtigsten Kanzelredner[1]) und denke der wunderbaren Wirkung des Metaphorischen nach! Es ist eine Frühlingspredigt „O Sonnenschein!" nach freiem Texte, Maleachi 4, 2: „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter desselben Flügel" und hebt an mit dem Jubellied: „O Sonnenschein! o Sonnenschein! Wie scheinst du mir ins Herz hinein!" und mit begeisterter Ausführung, wie dies Lied in den lieblichen, leuchtenden Tagen ins Herz hineinklinge, in den Tagen der Sonne, des Lichtes, des Lebens, des Wachsens und Freuens, da eine große, heilige Freude wie ein Festgesang durch die Kreatur zieht. „Wie eine Braut hat die Erde ihren schönsten Schmuck angelegt; denn da oben die Sonne ist wie ein Bräutigam (Ps. 19) aus seiner Kammer gegangen und freut sich, wie ein Held, zu laufen seinen Weg. Was für eine mächtige, ergreifende Predigt! Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste verkündigt Seiner Hände Werk; ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht thut es kund der andern . . . Was für eine wunderbare Wirkung erleben wir alle Jahre! Wir tasten unsern Weg, wie im Dunkeln, durch den langen eisigen Winter. Alles ist starr, tot, farblos, freudlos, lichtlos, lautlos. Nur die Stürme haben ihre erschütternde Sprache. — Da

[1]) Justus Ruperti, O Sonnenschein! Predigten über freie Texte, 2. Aufl. Norden 1893.

steigt die Sonne herauf, und nun vollzieht sich Wunder auf Wunder. Die starren Bande des Todes lösen sich, die Erde wird weich und warm, als ob sie atmete und wie eine Lebendiggewordene aus dem Grabe stiege. Wie eine Königin kleidet sie sich in eine Pracht, wie nur Gottes Hand sie schaffen kann, und was wie eine Wüste war, wird ein Paradies um uns her. — Das alles macht der Sonnenschein. Was für eine Wunderkraft! Erde und Sonne sind für einander geschaffen, ohne den Sonnenschein ist die Erde ein Grab und wir alle verloren. — Und doch, wie manches Herz hat in diesen herrlichen Tagen dennoch keinen Frühling! Es geht still und elend, arm und traurig durch die schöne, sonnige Welt, hat keine Freude, keine Blüte, keinen warmen Hauch, kein Singen und Klingen. Es ist Winter im Herzen, der Tod im Herzen. O, Gott sei Dank, es giebt auch eine Herzenssonne, die den Frühling ins Herz bringt, an die auch diese leuchtende, sonnige Zeit uns erinnert, von der sie uns predigt, zu der sie uns zieht. Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ! Das, was mich fröhlich machet, ist, was im Himmel ist! Davon, von dieser lieben Sonne und ihrem Sonnenschein im Herzen, von dieser Frühlingspracht unter der Gnade Jesu laßt mich zu euch reden; dann wird es erst recht klingen: O Sonnenschein! o Sonnenschein, wie scheinst du mir ins Herz hinein!“ —

Ist das nicht Poesie? Ist das nicht Religion? —

Und wenn einer der edelsten Geister dieses Jahrhunderts, Paul de Lagarde, das religiös-sittliche Ideal zu zeichnen sucht, wenn er, frei von den Fesseln eines engen Dogmas, den Glauben in den Willen und in das Handeln und vor allem in das Empfinden des Waltens einer höheren Macht verlegt, die an unserem eigenen Inneren erzieht, die da leitet, tröstet, stark macht, da formt sich das Tiefste und Höchste, wie von selbst, zum hehrsten Bilde.

Es giebt Augenblicke in jedes Menschen Leben — heißt es in den „Deutschen Schriften“ —, in welchen er eines Planes gewahr wird, der durch sein Dasein hindurchgeht, eines Planes, den nicht er entworfen hat und den nicht er ausführt, dessen Gedanke ihn gleichwohl entzückt, als habe er ihn selbst gedacht, dessen Ausführung ihm Segen und allereigenste Förderung däucht, obwohl nicht seine Hände an ihr arbeiten. Er ist frei, wie der Schachspieler für jeden seiner Züge frei ist; er ist gleich-

wohl nicht sein Herr, wie der Schachspieler von einem überlegenen Gegner gezwungen wird: er hat das Bewußtsein, daß das Ende der Partie für ihn nicht ein Matt, sondern in einer Niederlage Sieg sein werde, und je näher dies Ende rückt, desto ungeduldiger wartet die Freude an dem nun kaum noch mißzuverstehenden Willen dessen, der den Freien dahin gezwungen, wo ihm höchste Freiheit, weil unbeschränkte Ausgestaltung und Darlegung seines eigensten Wesens, beschieden sein wird. Der Meißel thut weh, der aus dem empfindenden Blocke den Gott herausschlägt: je weiter aber der Stahl in seiner Arbeit vorgeschritten, desto stiller hält der Marmor, der sich schon über die aus der Natur erstehende Geistesgewalt freut. —

Doch dies herrliche Bild genügt ihm noch nicht; die Rückerinnerung der Seele an das Ewige und die Sehnsucht, die Hoffnung und Ahnung der Ewigkeit prägt er in den wunderschönen Vergleich:

Wie ein Vogel nachts, wenn durch seine Träume die Strahlen des neuen Tages leuchten, im Schlafe wenige klagendfrohe Töne dem warmen Glanze entgegen singt, um danach, den Kopf unter den Flügeln, weiter zu schlafen, so ahnt der Mensch im Erdenleben dann und wann der Ewigkeit Freuden, und das unbewußt dem Herzen entflohene Entzücken spricht lauter für diese als das lange Schweigen, aus dem es sich emporringt, gegen jenes. Aber der eigentliche Beweis für die Ewigkeit der Seele liegt nicht in Ahnungen, sondern in dem Plane, welcher im Leben jedes die Richtung auf das Gute einschlagenden Menschen sichtbar wird. Diesen Plan zu erkennen, ihm nachsinnen und seiner Verwirklichung sich hingeben, das heißt fromm sein und verbürgt ewiges Leben. —

Und so wird Religion, wird die Anbetung des Ewigen und die Sehnsucht nach dem Ewigen, der diesen göttlichen Funken in unsere Seele gelegt hat, zu Poesie, wie in dem schönen Liede Lagarde's „Wir sind auch seines Geschlechts", das in metaphorischer Hülle dem erhabensten religiösen Gefühle Ausdruck leiht und unsere nach der Heimat verlangende Seele dem Mövchen vergleicht, das unflügge gefangen wurde und nun voll Wehs des freien Meeres gedenkt, um endlich frei gegeben, in seliger Lust aufzujauchzen:

Und wie die Möve dann die See erblickt,
die Well' auf Welle nach dem Strande schickt,
die draußen Well' auf andre Welle bauet,
stürzt sie geschwind,
der See heimkehrend Kind,
dem vor der See nicht grauet,
auf jenes allgewalt'ge Meer
mit einem Schrei der Lust, und schaut
und schwebet, schwebt und schauet.

Mein Herz ist solche Möve tief im Land:
die Sehnsucht steht ihm nach fremdliebem Strand,
nach einem Meer, das jenen Strand bespület,
an dessen Flut
— wie wohl die Heimat thut! —
es seine Heimat fühlet.
O einen Schrei der Lust zum Himmel auf,
wenn erst die so erwünschte Luft
mir Stirn und Wangen kühlet!

Fünftes Kapitel.

Das Metaphorische in der Kunst.

Das Metaphorische, welches statt des Nächstliegenden ein durch Analogie der Sphären Verwandtes setzt, welches das Fremde und Neue durch Übertragung des Bekannten sich verständlich macht und daher besonders das intensiv Menschliche, die Verbindung des Psychischen und Physischen, zum Maßstabe nehmen muß, durchdringt alles Kunstschaffen. Und das nicht nur in dem Sinne, daß wie das Wort im Grunde genommen ein Tropus ist und wie die Sprache ein Merkmal statt des ganzen Begriffs setzt, so auch der Künstler einen charakteristischen Moment aus der Fülle der möglichen auswählt, sondern: der Künstler stellt Bilder vor die Seele, Bilder, welche Verkörperungen des geistigen Erlebens sind, Bilder, in die er sein Denken und Empfinden, seine äußere und innere Erfahrung hineingesenkt hat. Die Kunst bietet Bilder menschlichen Seelenlebens in Stein oder Erz, in Ton oder Wort dar; und diese Übertragung der Empfindung, des Geistigen auf das Stoffliche ist das Metaphorische in der Kunst.

Es ist dasselbe Ausgestalten des Inneren wie bei der Sprache. Sprache und Kunst sind eben nur Mittel, um das geheimnisvolle Seelenleben in sinnliche Gestalt umzuwandeln. Was so rätselvoll im Inneren lebt, was das Herz füllt, was den Geist bewegt: es drängt nach Gestaltung, es muß ausströmen — und das ist das Metaphorische der Kunst.

„Das Symbolisieren", sagt Fechner (Vorschule der Ästhetik II S. 132), „setzt die Kunst überhaupt in den Stand, nicht nur Abstrakta des Verstandes und Konkreta des Glaubens, sondern auch sinnliche Gegenstände, deren Anschauung über die Trag-

weite unserer Sinne oder deren Darstellbarkeit den Rahmen eines Kunstwerkes übersteigt, doch in dasselbe aufzunehmen und dadurch das Gebiet der Kunstanschauung über das der natürlichen Anschauung hinaus zu erweitern, endlich in einfachen Symbolen Verhältnisse zur leichten und deutlichen Anschauung zu bringen, die bei direktem Ausdruck sich durch ihre Komplikation mit anderen Verhältnissen einer gleich leichten und deutlichen Auffassung entziehen." —

So kann die Kunst, vor allem die bildende, auch das Höchste, was die Phantasie und der denkende Geist des Menschen sich vorstellen oder nur ahnen kann, sinnlich andeuten und nicht minder durch Hervorkehrung eines charakteristischen Momentes das Ganze, sei es ein Gedachtes oder ein Wahrnehmbares, wiederspiegeln.

Man hat somit auch alle Kunst symbolisch genannt. Das Symbolische fällt aber in Erweiterung seines Begriffes mit dem Metaphorischen zusammen. Denn was ist sinnbildlich? Das, was in äußerem Bilde einen inneren Sinn, einen geistigen Inhalt darstellt. Ein Kreuz, ein Anker, ein Herz sind äußere Dinge, in die eine innere Idee hineingetragen ist, sie sind vergeistigt, und also reden diese Zeichen, diese Symbole, von Glauben, Hoffnung, Liebe. Das Lamm ist ein Symbol der Unschuld, Eselsohren der Dummheit u. s. f. Aber andererseits ist auch das Lachen Sinnbild der Fröhlichkeit, Weinen Sinnbild der Traurigkeit, ja alle Mimik als äußere Darstellung eines inneren Lebens ist symbolisch und beruht, wie der allgemeinere Begriff des Metaphorischen, auf der harmonischen Ineinsbildung von Leib und Seele, auf jener den Leib organisierenden Macht, die der Seele innewohnt. Und so kommen wir nimmermehr darum herum, daß wir alles Kunstschaffen nach der Richtschnur unseres eigenen Wissens messen und beurteilen d. h. also daß wir das Verhältnis von Innerem und Äußerem, von Geist und Gestalt zum Prinzip erheben. Das Schöne ist nichts anderes als die harmonische Durchgeistigung des Stoffes. Darin liegt die metaphorische Bedeutung des künstlerischen Schaffens; und darin liegt die beseligende Kraft des Schönen, denn was stimmt den Menschen glücklicher und froher als der Einklang seines Inneren mit der Welt? —

Wir sahen, es ist metaphorisch, es ist einfach innere anthropocentrische Nötigung, dem Leblosen unsere Seele zu leihen, unsere Empfindungen und Stimmungen mit dem Objekte, mit dem Stoffe zu

vermählen. Und das thut der Künstler in besonderem Maße. Er durchgeistigt den Marmor, so daß er zu atmen scheint, er beseelt die Landschaft, so daß auf dem Gemälde die Bäume im Winde sich nicht nur zu bewegen, sondern auch zu flüstern scheinen, daß das sanfte Gold des Abends oder das flammende Rot des Morgens, daß das im Sturm tosende oder im Mittagssonnenzauber schlummernde Meer unsere Seele mit ahnungsreicher Stimmung füllt, weil der Künstler seine Seele durch die Natur hindurchschimmern ließ, weil er sein Empfinden in die Erscheinungswelt hineintrug. Freilich, wer nicht auch Stimmung, nicht auch Geist besitzt, der wird vor einem Bilde erst recht starr und stumm und ungerührt stehen, dem wird aber auch die farbige, klingende Wirklichkeit, sei es ein Sommerabend mit Nachtigallenschlag, sei es eine in Millionen von Krystallen glitzernde Winterlandschaft, nichts zu sagen vermögen; denn wie beim Schaffen, so kommt es auch beim Genießen d. h. bei dem verständnisvollen Nachschaffen, immer auf das Innere an, das man zu dem äußerlich oder innerlich Wahrgenommenen in Beziehung zu setzen, auf das Geistige, das man dem Objekte metaphorisch zu leihen vermag. Zu dem direkten Eindrucke muß sich alles Seelische gesellen, das in uns verborgen ruht und nun erweckt wird und klingt und singt in uns; die Dinge müssen geistige Farbe gewinnen; erst dann sind sie schön, — denn was ist schön, wenn es nicht im Geiste des Menschen wiedergeboren wird, wenn es nicht mit Wohlgefühl nicht nur die Sinne umstrickt, sondern auch mit dem Besten und Tiefsten in uns sich harmonisch vermählt? Nur in der Phantasie ersteht das Schöne.

Erst dann redet die tote, stumme Natur mit tausend Stimmen zu unserem Herzen, wenn wir sie mit eigener Seele, mit unserer innersten Stimmung beleben. Dann wird sie uns das Symbol eines Inneren, sei es nun eines ewigen, göttlichen, das wir als dem unsrigen verwandt in ihr ahnen, sei es des eigenen, schier unbewußt in sie gesenkten Innenlebens.[1])

---

[1]) Vgl. in meinem Programm „Das Associationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik“ (Kiel und Leipzig, Fock 1890) den sechsten Abschnitt „Der Sternenhimmel nach seinem direkten und anthropomorphisch-associativen Eindrucke,“ sowie meine „Entwickelung des Naturgefühls“ (I Altertum, Kiel 1882—84; II Mittelalter und Neuzeit, Leipzig, Veit und Comp. 1888).

Alles Kunstschöne muß eine dämmernde Durchdringung von Innen- und Außenwelt, von Idee und Wirklichkeit, von Leben und Phantasie zeigen. Ich sage „dämmernde" Durchdringung. Es ist eine dem jungen Goethe entlehnte Metapher, der da sagt: „Das Licht ist Wahrheit; doch die Sonne ist nicht die Wahrheit, von der doch das Leben quillt. Die Nacht ist Unwahrheit. — Und was ist Schönheit? Sie ist nicht Licht und nicht Nacht: Dämmerung, eine Geburt von Wahrheit und Unwahrheit. Ein Mittelding." Auch Vischer erklärt, daß wir überall in das Naturschöne die reine Schönheit erst hineinschauen, er spricht gerne von einem dunkelhellen, unfreifreien, symbolischen Akt der Naturbeseelung, von einer frei-notwendigen Täuschung, hinter der die Wahrheit aller Wahrheiten liegt, daß das Weltall, Natur und Geist, in der Wurzel Eins sein muß; „die Eintragung der Menschenseele in Unpersönliches ist ein naturnotwendiger Zug der Menschheit". Was ist dies anderes als das Metaphorische, das wir charakterisierten und das da mächtig ist in Sprache und Mythos und in der Symbolik der Kunst? Denn diese bietet ja die Harmonie, die Ineinsbildung von Geist und Natur, ein Abbild unseres eigenen psychisch-physischen Wesens und des Makrokosmos, der uns als eine Ausprägung des Ewigen, Göttlichen umgiebt. Kurz und gut, der Künstler muß Geist breiten über die Materie.

Der Naturalismus unserer Tage aber ist nichts als roher, auf die Kunst übertragener Materialismus. Er giebt für Kunst oder als das richtige Können, — denn auf Schönheit erhebt er in richtiger Selbsterkenntnis keinen Anspruch — das aus, was lediglich Wiedergabe der gemeinen Wirklichkeit ohne den Schimmer des Geistigen, ohne jene Umprägung in der Phantasie ist, welche allein das Objektive adelt und die Natur zu Geist erhebt. So sagt, völlig in unserem Sinne, Véron (Carriere, Ästh. I [3] 559): „Wahrheit, Persönlichkeit, da habt ihr in zwei Worten die vollständige Formel der Kunst, Wahrheit der Sache, Persönlichkeit des Künstlers. Und am Ende sind beide Eins. Die Wahrheit der Sache in der Kunst ist ja die Wahrheit unserer eigenen Empfindungen, die Wirklichkeit, wie wir sie fühlen, sehen und verstehen kraft unserer Organe, unseres Temperaments, unserer Bildung, also unsere Persönlichkeit selbst. Die Wirklichkeit, wie die Photographie sie

uns giebt, als etwas außer uns ohne unsere Sinneseindrücke, ist die Verneinung der Kunst. Wo sie herrscht, da spricht man von Realismus; aber in den Kunstwerken ist es garnicht anders möglich, als daß der Künstler etwas von sich selbst hineinlegt. Erst wo die Wahrheit der Wirklichkeit als eine menschliche, persönlich aufgefaßte erscheint, da sehen wir den Künstler. In diesem Übergewicht der Subjektivität über die Objektivität haben wir den Unterschied der Kunst von der Wissenschaft. Der für sie organisierte Mensch nimmt die Ergebnisse der direkten Beobachtung der Dinge hin, ohne sie umzugestalten, er ordnet sich ihnen unter; bei dem Künstler dagegen sind Empfindungsvermögen und Einbildungskraft, kurz die Persönlichkeit so reizbar, so lebhaft, daß sie die Sachen ganz von selbst nach sich umgestalten und färben, sie im Sinne ihrer Vorzüge steigern." Wie wir selbst in den Sinnen die Eindrücke der Außenwelt, die sich in ihrem Wesen uns entzieht, nach uns umformen, wie uns Abbilder der Dinge auf die Netzhaut projiziert werden, wie es nur Schwingungen der Luft sind, die in unserem Geiste als Ton und als Farbe erscheinen, wie also schon die sinnlichen Wahrnehmungen den Stempel unseres Ichs tragen und auf Umformung beruhen, wie ferner auch die Photographie die Linien verkürzt und notwendigerweise „idealisiert" — um dies charakteristischerweise jetzt so verpönte Wort zu gebrauchen —: so kann erst recht das künstlerische Bild nimmermehr reine, unveränderte Natur sein — es ist ein Unding nach jeder Richtung hin —, sondern die Kunst kann immer nur durch die Seele hindurchgegangene Natur sein, ein Ineinanderweben von Geist und Welt. Kurz, die Kunst ist durch und durch metaphorisch. —

Und die Prägstätte des Metaphorischen ist die Phantasie, die „ewig bewegliche, immer neue, seltsame Tochter Jovis", das verzärtelte Schoßkind des alten hohen Vaters, die unverwelkliche, unter deren Füßen die Rosen erblühen, wenn sie „mit dem Lilienstengel Blumenthäler" betritt, und die im Sturme wirren Haares und düsteren Blickes dahinsaust, „tausendfarbig wie Morgen und Abend, immer wechselnd, wie Mondesblicke den Sterblichen scheinen." Sie durchgaukelt die Welt, und sie wirft jenen geistigen Reflex aus der Höhe herab auf das Irdische, umgoldet es, füllt es mit Leben, mit dem schimmernden Glanze der Schönheit; unter

ihrem Zauberstabe wird das Tote lebendig und erstrahlt auch das Unscheinbare im Lichte des Geistigen, des Metaphorischen. Dies umspielt buntfarbig die beiden Sphären des Geistes und des Natürlichen. „Und daß die alte Schwiegermutter Weisheit das zarte Seelchen ja nicht beleid'ge!" Aber das lose Kind spielt der Alten doch immer wieder lustige Streiche; so griesgrämig auch jene drein schauen mag — wie in unserer phantasielosen naturwissenschaftlichen Zeit —; die herrliche Göttin wirkt ihre Wundergespinste trotz alle- und alledem; und wie sie selbst dem nüchternen Forscher, dem Entdecker neuer Probleme der Wissenschaft, oft ohne daß er es ahnt, mit genialer Intuition sein Ziel in rosigen Farben malt und den Weg ihm weist, so ist sie bei allen Wahrnehmungsbildern thätig und herrscht unumschränkt in der Kunst, in der geistdurchtränkten Neuschöpfung der Wirklichkeit. Sie beseelt des Künstlers Anschauung und gewährt ihm die harmonische Form für die innere Welt der Gedanken und Empfindungen.

So werden die Kunstschöpfungen nicht nur Symbole des Inneren, sondern metaphorische Verkörperungen des seelischen und geistigen Lebens; dem Künstler wird das eigene innere Sein gegenständlich, das Kunstwerk wird ein — „Tropus"!

Künstlerisches Schaffen ist ein Ausgestalten eines geistigen Gehaltes, das Kunstwerk die Metapher eines durchgeistigten Stoffes. Aber auch das Geistige in der Kunst können wir nur metaphorisch umschreiben, nach Analogie des Inneren und des Äußeren, wie wir es an uns selbst und somit auch an der Welt unserer Sinne wahrnehmen; und andererseits liebt es die moderne Ästhetik, Erscheinungen und Beziehungen aus der Sphäre der einen Kunst auf die der anderen zu übertragen, von dem Rhythmus der Linien, von der Plastik des Dramas oder von seinem architektonischen Aufbau, von der dramatischen Bewegtheit einer Statue, von der Poesie eines Bildes, von der zarten Abtönung der Farben, von der Malerei in Tönen, von der duftigen, feinen Pinselführung des Dichters u. s. f. zu reden. Nennt doch bekanntlich Fr. Schlegel die Architektur eine gefrorene Musik, Goethe sie eine erstarrte Musik, andere eine stumme Dichtkunst, wie Simonides mit jenem so verderblich wirkenden Tropus die Malerei als eine stumme Poesie und die Poesie als eine redende Malerei bezeichnete.

Doch, was thut nun der Baukünstler, so daß wir nicht nur von Symbolik, gleichsam der ideellen Zeichensprache, sondern auch von einem „metaphorischen Leihen“ bei seinem Schaffen sprechen können?

Die bauende Phantasie legt an die Außenwelt ein inneres Maß nach Tiefe, Höhe und Breite und fügt Stein auf Stein, bis die Idee Körper geworden ist. Freilich ist die Bewegung des Künstlers gehemmt durch die Stoffe der Natur; zum Ausdruck des Geistigen vermag die Architektur nur die ursprünglichsten Kräfte aller Materie, die Schwere und die Ausdehnung, auf denen alle Körperlichkeit beruht, zu verwenden.[1]) Die Gesetze der Geometrie, Mechanik, Statik u. s. f. bannen die Ideen in enge Grenzen, aber der echte Künstler vermag trotz ihrer auch dem rohen, toten, schweren Stoff das Gepräge seines Geistes zu leihen, wie im Makrokosmos die Harmonie und die Symmetrie des Ganzen sich auch im Kleinsten wiederspiegelt. Und wer wollte leugnen, daß in der schweren ernsten dorischen Säule, in der schlanken und leichten, beweglich-zierlichen jonischen und in der reichen und üppig-verzierten korinthischen, daß in dem gravitätisch-schematisierten byzantinischen, in dem phantastischen, arabeskenreichen, schwungvoll elastischen arabischen Baustil, daß in der romanischen Architektur mit ihrer unruhvollen Mischung des Antiken und Modernen, in der gothischen mit ihrer lichtvollen Erhabenheit und ihrer Sehnsucht ins Unendliche hin, daß in der Architektur der Renaissance mit ihrem sieghaften künstlerischen Individualismus, ihrer freien malerischen Anmut und in der des Rococo mit seinem krausen, launenhaften, verschnörkelten Ornament der individuelle Charakter der Völker und der Zeiten sich ausprägt, daß da in der That ein spezifisch Geistiges ausgestaltet ist? — Ja, selbst das Einzelne in der Architektur, und wäre es eben nur die Säulengestaltung oder der Rundbogen, der Hufeisenbogen, der Spitzbogen, ist ein charakteristisches Glied in dem Ringe des geistigen Lebens und ebenso bedeutsam und deutungsfähig als Träger eines Stils und somit einer Eigenart, wie etwa der Dialekt des Dorers und Joniers, wie die Makamen und Ghaselen des Arabers, die Kanzonen eines Petrarca und die Terzinen eines Ariosto oder die barocke Poesie

[1]) Vgl. Carriere's Ästhetik II [3] S. 9. aus der wir manches Citat und reiche Anregung auch für das Folgende geschöpft haben.

eines Lohenstein und die tändelnde Verseschmiedekunst der Pegnitzschäfer. Alles Einzelne in der Kunst ist immer nur Ausstrahlung eines Geistigen und trägt den Stempel des Allgemeinen.

So auch in der Architektur.

Aus den Aufgaben der einfachsten Ideen wuchs die Architektur zu den höchsten, idealsten empor. Sie bezeichnet zunächst die erste werkschöpferische Besitzergreifung der objektiven Welt durch den Menschen, wie Carriere sich ausdrückt; sie dient der Not, dem Bedürfnis, der Wohnung. Aber weiter gilt es, eine Stätte zu weihen für das Gedächtnis der nachkommenden Geschlechter; in das äußere Sinnbild trägt man den Stolz des Sieges, den Ruhm der Vorfahren hinein; der Grabhügel mit dem Stein wird ein Symbol. — Mit dem Notwendigen und Zweckmäßigen verbinden sich ideelle Gesichtspunkte formaler Schönheit; vor allem den Göttern sucht der Mensch ein würdiges Haus zu bauen, ein Haus, das ihr Wesen symbolisch ausdrückt; und da der Mensch die Götter nach seinem Bilde schafft, so legt er sein höchstes und innerstes Wesen in dem Tempel, in dem Gotteshause nieder. Man denke nur, wie verschieden sie in Indien und in Griechenland sind und wie symbolisch den Gottesglauben der zum Himmel aufragende, in freien Linien emporschwebende gothische Bau wiederspiegelt, wie den Waldstämmen gleich die Strebepfeiler ragen, wie das magische Helldunkel, das dämmernd durch die farbigen Fenster bricht, der Stimmung religiöser Weihe entspricht, wie organisch das Einzelne die Idee des Ganzen verrät, sei es das in Blattwerk sich verwandelnde Kapitäl, seien es die Symbole der Rose und des Kleeblatts oder die nicht ein flaches Dachgesims bildenden, sondern schlank und spitz sich erhebenden Giebeln. — Es ist eine Bewegung ohne Ende, wie die des Lichtes, das von allen Seiten reflektiert, doch eine ruhige Einheit bildet, wie die des Blutes, das in stetem Kreislaufe den Körper belebt, sagt Schnaase von dem gleichsam thätigen Kämpfen und Streben der Materie, das sich in gegenseitiger Spannung erhält und trägt, wo jeder Pfeiler wie ein Stamm erscheint, der seine Zweige nach allen Seiten ausbreitet, wie ein Mittelpunkt, der sich nach allen Seiten entfaltet, von den Wänden, die in mannigfaltig sich kreuzendem Verkehr gleichsam herüber- und hinüberströmen, in beständigen Repulsionen, welche den ganzen Raum bis an seine äußersten

Grenzen durchdringen. Das Schiller'sche Wort: „Es ist der Geist, der sich den Körper baut" gilt auch von der Kunst; wie Leib und Seele in der Natur, so entsprechen sich, sagt Carriere, Geist und Technik, Idee und Material in der Kunst; und so giebt auch das Einzelne eine Grundstimmung der Zeit wieder, wie der gothische Dom als Ganzes den Aufschwung der Seele zum Ewigen, die Entfaltung des Gemütes im Reichtum der Welt.

Die architektonische Gliederung, die der Baukünstler nach allgemeinen Gesetzen beobachtet, ist durch und durch symbolisch. Er schafft im Geiste der Natur und im Geiste der Kunst. — Wie die Helle, das Licht uns die Unschuld, das Glück, die Freude, wie das Dunkel das Böse und Traurige versinnbildlicht, so tragen wir durchaus anthropocentrische Begriffe auch in die Linien der Architektur hinein. Lotze führt „Über den Begriff der Schönheit" aus: Die räumlichen Verhältnisse der Baukunst, ihre strebenden Pfeiler und die breitgelagerten Lasten über ihnen würden uns nur halbverständlich sein, wenn wir nicht selbst eine bewegende Kraft besäßen und in der Erinnerung an gefühlte Lasten und Widerstände auch die Größe, den Wert und das schlummernde Selbstgefühl jener Kräfte zu schätzen wüßten, die sich in dem gegenseitigen Tragen und Getragenwerden des Bauwerkes aussprechen. So bildet also das leibliche Leben, mit Notwendigkeit Inneres durch äußere Bestimmungen auszudrücken treibend, einen Übergang zum Verständnis sinnlicher Gestalten und Umrisse. — So deuten wir die Linien, als ob sie Charakter hätten, als ob sie ein inneres Leben anzeigten. In der geraden drückt sich Stetigkeit, in der gekrümmten bewegter Schwung aus. Die Thätigkeit des nacheilenden Auges wird in das Objekt selbst metaphorisch hineingesenkt. Die Vertikallinie versinnbildlicht das Aufstreben selbständiger Kraft, die Horizontale Ruhe und Gleichmäßigkeit, das Dreieck die Versöhnung der Gegensätze, die der rechte Winkel repräsentiert; der Kreis wird zum Sinnbild des in sich geschlossenen Unendlichen. So stellt uns die Architektur das Gleichgewicht zwischen Schwere und Kraft und die schöne Ordnung und sich wechselseitig bedingende Gliederung der Welt vor Augen; sie macht das Innere, das Gesetz der Dinge sichtbar, wie wir es nach Maßnahme unserer menschlichen Verhältnisse an Leib und Seele

uns bilden; sie giebt dem individuellen Zuge des Künstlers weniger Raum als die anderen Künste; sie prägt mehr den allgemeinen Geist des Volkes und der Zeit aus, und diese Unmöglichkeit, das Streben nach Individualität zu erfüllen, vermählt, wie Kugler sagt, der unbedingten Konsequenz des architektonischen Werkes, die mit jedem Schritt höherer Entwickelung zunehmen muß, einen elegischen Hauch, einen Ausdruck der Sehnsucht, der unser persönliches Mitgefühl mehr, als es ohnehin der Fall sein könnte, in Anspruch nimmt.

In der Kunst ist immer ein Doppeltes zu unterscheiden: die Verkörperung des Geistigen und die Durchgeistigung des Körperlichen; und in beidem fanden wir ja das Wesen des Metaphorischen, wie es unserer geistig-leiblichen Natur entquillt. Der Mensch als die lebendige Ineinsbildung des Äußeren und Inneren findet in dieser allein den Maßstab für alles Schöne, und der Künstler wiederholt nur in harmonischer Neubildung den Prozeß, den der Makrokosmos in dem Mikrokosmos des Menschen geschaffen hat.

In der Plastik ist vor allem der Mensch selbst der Gegenstand des Kunstschaffens; aber es gilt, nicht steingewordene Menschen oder menschgewordene Steine darzustellen, sondern der Stoff muß durchdrungen sein von Seele; der Marmor muß belebt scheinen, muß das Innere hindurchstrahlen lassen; er muß nicht nur ein Sinnbild, sondern eine Verkörperung des persönlichen Geistes oder (bei anderen Motiven) der Ideen sein, die der Phantasie des Künstlers entspringen. Der Höhepunkt der Plastik bezeichnet die Darstellung der Totalität des Geistes, des sicheren Insichselbstruhens eines Charakters. Keines Volkes Geist hat sich in der Plastik so harmonisch und ideal verkörpert als der der Griechen. Da waltet „edle Einfalt und stille Größe," Ruhe ohne Starrheit, inneres geistiges Leben und Symbolik der körperlichen Bewegung nud der Stellung der Glieder. Man denke nur an die drei Tauschwestern des Parthenon in ihrer Anmut, der Abstufung ihrer Haltung: die eine ruht, der Botin zugewandt, die Kunde zu vernehmen; nur das angezogene rechte Bein deutet auf kommende neue Bewegung; die zweite ist durch und durch bewegt, der Oberleib ist vorgebeugt, beide Beine angezogen, die Arme leicht erhoben, während die dritte in vollkommener Ruhe

ausgestreckt ihr im Schoße liegt und nur durch eine leise Hebung des linken Armes bekundet, daß auch sie nicht teilnahmlos ist. Man denke an die Niobidengruppe mit ihrer auf das mannigfachste abgestuften Tragik, mit der Ausprägung von Leid und Angst und starrem Schmerz und mit der Wirkung der Furcht, des Mitleids, der Rührung und trotz alles Grausigen auch der Erhebung, welche die Würde und Hoheit dieser Leidensmutter selbst im Sturme des Grames erweckt. Man denke an die noch gesteigerter die Lebenswahrheit und schier pathologisch die Seelenregung wiedergebenden Pergamenischen Gestalten u. s. f. — Welch ein Leben umstrahlt auch den Apollo von Belvedere oder den Diskuswerfer, welche verhaltene, ja zusammengepreßte Bewegung und welch inneren Kampf zeigt uns der Laokoon! Wie schön spricht dies Wesen der griechischen Plastik Winckelmann in dem Worte aus: „Sowie die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt, die Oberfläche mag noch so wüten, ebenso zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele." Es bedarf das keiner weiteren Begründung. — Das ist gerade das Wesen der Plastik, sagt Carriere a. a. O. S. 90, daß das ganze Innere im ganzen Äußeren völlig und deutlich erscheint, daß im Leibe nichts gleichgültig oder müßig, in der Seele nichts verborgen oder der Ahnung überlassen bleibt, sondern daß alles klar hervortritt und die Erscheinung ganz von der Idee durchleuchtet wird. Diese Sättigung der Idealität mit Realität, diese Verklärung der Wirklichkeit, dieses deutlich Entfaltete und dann abgeschlossen in sich Vollendete nennen wir — mit bewußter Metapher — das Plastische auch in den anderen Künsten. In der Plastik offenbart sich die naturwüchsige Harmonie des Leibes und der Seele, des Begriffs und der Erscheinung. Der Gedanke ist ganz in Erz oder Stein eingegangen, ganz und deutlich verwirklicht worden.

Sie ist die Gestalt gewordene Synthese von Innerem und Äußerem.

Wohl fehlt das Auge, aber die ganze Gestalt muß Auge sein; durch den ganzen Leib muß die Seele sprechen; so trägt denn das Antlitz die Ausprägung des Geistigen am deutlichsten; es ist die schweigende Seele; der Vorderkopf versinnbildlicht den Gedanken, der Hinterkopf den Willen, das volle Haar die Lust

zur That, das lockige den geistigen Schwung u. s. f.; es läßt sich die Symbolik ja leicht weiter führen, wie Herder die Stirne die Residenz des Geistes, eine leuchtende eherne Tafel genannt hat, den Mund den Kelch der Wahrheit, den Becher der Freundschaft und Liebe; und wie vermag der Mund, je nachdem er weich, voll, dünn, festgeschlossen u. s. w. ist, Sinnlichkeit oder Kraft oder Kargheit der Empfindung oder Energie u. s. w. auszudrücken! Wie kann Bitterkeit, Verbissenheit, Verachtung oder Süßlichkeit oder Scharfsinn in der Mimik des Mundes sich verraten! Wie kann selbst in der Hand die empfindende, sensible oder die harte, starre Seele sich wiederspiegeln, und nun gar wie viel Seelisches scheint durch den Blick hindurch, sei er nun lebhaft oder fest oder sanft oder unstet oder müde, versteckt, pedantisch, entzückt u. s. f., welche Sprache reden in der Plastik die Falten der Stirne, seien sie nun senkrecht oder horizontal, von Gedankenarbeit, von Leiden, von der Sinnesart! Vgl. Piderit, Mimik und Physiognomik.

Da findet der Mut seinen Sitz in der Brust, der Heldenwille sein Organ in dem muskelstarken Arm; da pulsiert Macht und Frische des Lebensstromes freudig durch die Glieder und füllt mit aufquellender Kraft die vom Geist umschriebene Form aus (Carriere S. 91). Die echte Kunst, sagt Schelling, schafft gleich der Natur die Seele samt dem Leib zumal, und die Plastik erreicht das Höchste in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Geist und Materie. In der Leibesschönheit offenbart sie den Adel des Geistes; das verklärende Licht des Geistigen adelt die Sinnlichkeit; die ganze Gestalt wird zum Spiegel des Geistes. — Hegel sagt von der Sculptur: „Sie faßt das Wunder auf, daß der Geist dem ganz Materiellen sich einbildet und diese Äußerlichkeit so formiert, daß er in ihr sich selbst gegenwärtig wird und die gemäße Gestalt seines eigenen Inneren darin erkennt. Er weiß dabei, daß die Beseelung, der Zauber der Lebendigkeit und Freiheit nur durch die redliche Treue und gründliche Genauigkeit in der Durchbildung alles Einzelnen erreicht wird."

In dieser Durchgeistigung des Stoffes und der Naturformen, in dieser Übertragung der menschlichen, leiblich-seelischen Harmonie auf die tote Materie, in dieser anthropocentrischen Beseelung des Stoffes liegt das Metaphorische der Plastik.

Einen noch weiteren Spielraum für das Metaphorische bietet die Malerei. Sie ist subjektiver d. h. sie trägt noch mehr von dem eigenen Empfinden des Künstlers in das Kunstwerk hinein; da dieses durch Licht und Farbe wirkt, scheint das Seelische viel deutlicher hindurch als bei der Plastik. „Die Zeichnung giebt den Dingen die Gestalt, die Farbe das Leben" ist ein viel citiertes Wort Diderot's. Licht und Schatten und Dunkel, Dämmerung, Zwielicht u. s. f. wirken symbolisch; sie sind Sinnbiler der Freude oder der Trauer oder des Ahnungsreichen; aber auch die Farben haben ihre Symbolik; wir verbinden mit dem Rot, der Farbe des Blutes, die Idee des Lebens, der Pracht, der Liebe, wir tragen in das Gelbe, die Farbe des trügerischen Goldes, den Begriff der Falschheit hinein, in das Blau den der Treue, in das Violette den der Sehnsucht u. s. w. Die Beleuchtung, die Lichtreflexe, die Farbenzusammenstellung, die Farbentöne, Tinten, Perspektiven u. s. w. werden Stützpunkte für Stimmungen, die der Maler mit dem Pinsel zu erzeugen weiß, wenn er selbst von ihnen durchdrungen ist und er das Stoffliche mit dem Ideellen zu vermählen vermag, worin ja alle Kunst besteht. Die Malerei bietet also Spiegelbilder der Wirklichkeit, wie sie sich dem Auge und der Seele des Künstlers darstellen; was er malt, muß der Reflex eines klaren, reichen Geistes sein, es muß durchströmt sein von Wärme des Lebens, Innigkeit des Empfindens, von Stimmung des Herzens.

Die in seinem Geiste umgewandelte Erscheinungswelt muß der Maler auf die Leinwand zu zaubern wissen, jenen „heimlichen Schatz des Herzens" ausprägen, wie Dürer in seinem Proportionswerk (III B. T. III b. Nürnberg 1528) sagt: „Wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur; wer sie heraus kann reißen, der hat sie; nimm dir nimmermehr vor, daß du etwas besser mögest oder wollest machen, als es Gott seiner erschaffenen Natur zu wirken Kraft gegeben hat, denn das Vermögen ist kraftlos gegen Gottes Schaffen. Daraus ist beschlossen, daß kein Mensch aus eignen Sinnen nimmermehr kein schöneres Bildnis machen kann, es sei denn, daß er durch viel Nachbilden sein Gemüt vollgefaßt habe, das ist dann nicht mehr Eigenes genannt, sondern überkommene und gelernte Kunst geworden, die sich besamet, erwächst und ihres Geschlechtes Frucht bringt. Daraus wird der gesammelte

heimliche Schatz des Herzens offenbar durch das Werk und die neue Kreatur, die Einer in seinem Herzen schafft in der Gestalt eines Dinges". Wahrlich ein goldenes Wort für alles Kunstschaffen und speciell für die Malerei, wie auch, was Dürer an anderer Stelle einmal sagt: „Ein guter Maler ist inwendig voller Figur." Was soll dies anderes besagen, als daß Auffassen und Wiedergeben des Schönen, das sich uns in der Welt bietet, auf einem inneren Prozesse beruht, bei welchem das äußere Bild zu einem geistigen umgeschaffen wird, bei welchem wir Seelisches auf die Erscheinungen übertragen, bei dem wir das heimlich im Herzen Verborgene vermählen mit der den Dingen immanenten (d. h. doch wieder von uns metaphorisch geliehenen) Idee, welche wir in ihnen ahnen und reproduzieren. Wer nicht im Einzelnen das Allgemeine erschaut, wer in der Flucht der Dinge und der Zeiten nicht die ewig bleibenden Gedanken und Anschauungsbilder erkennt, der wird auch nicht ein Gemälde voll Harmonie und Schönheit schaffen können, in dem die Linien und Farben ein geschlossenes Ganzes bilden und aus dem uns ein geistiger Gehalt entgegenschaut. Aus dem Portrait muß uns der Geist, die Sinnesart des Dargestellten entgegenschauen; das Gesicht muß sich als „Gebilde der Seele" erweisen. Das Geschichtsbild muß uns lebendig in den Moment hineinversetzen, den der Maler als den charakteristischsten festgehalten hat; der geistige Vorgang muß hindurchschimmern; das Genrebild zeigt uns die ewig typischen Scenen des Menschenlebens. Kurz und gut, wie über der Blume der Schmelz, muß über dem Bilde der Bezug zum Geistigen liegen, muß sich in ihm eine Idee wiederspiegeln.

Wie sehr aber die Malerei metaphorisch sein kann und der Künstler nicht nur seiner Seelenstimmung sichtbaren Ausdruck verleihen, sondern auch das Gegenständliche beseelen kann, das bekundet vor allem die Landschaftsmalerei. Sie ist ohne den „ahnungsvollen Dämmerschein des Geistes" und ohne die künstlerische Durchdringung des Einzelnen unter einem allgemeinen Gesichtspunkte unmöglich. Wessen Blick nur ins Weite, Ferne rastlos schweift wie der Sinn der Hebräer, wer nur das Einzelne in enger Begrenzung ohne Beziehung auf ein landschaftliches Ganzes erfaßt, wie der Sinn zumeist im Altertum und Mittelalter, der wird kein Landschaftsbild erzeugen.

Die Landschaft muß um ihrer selbst willen betrachtet und geliebt werden, ehe die Landschaftsmalerei erstehen kann. Sonst bleibt sie auf Hintergründe eingeschränkt. Wohl hat es die Kunst im Altertum und im Mittelalter verstanden, die Naturumgebung mit dem dargestellten Vorgange gleichsam auf einen Ton zu stimmen; aber die Natur um ihrer selbst willen ist erst in den Niederlanden gemalt worden. In dem daseinsfrohen, behaglichen und beschaulichen Volksgeist ward die Landschaftsmalerei geboren. So sagt Carriere sehr hübsch von den niederländischen Malern: Sie haben nicht nur in der liebevollen Betonung des Individuellen zugleich die Seele des Volkes veranschaulicht, sondern sie haben auch das Wesen und Walten der Naturseele belauscht, die Stimmung der Landschaft empfunden, das Gefühl des eigenen Herzens in ihr wiedererscheinen lassen. — Und hierin besteht der Zauber des Metaphorischen in der Landschaftsmalerei; unter diesem Zauberstabe des seelischen Leihens wird die Natur bei dem einen Maler eine leidenschaftliche Macht, welche im stürmischen Kampfe ihr Lebenselement findet, so daß die Wogen wütend gegen die Granitfelsen anprallen, den Strand peitschen, die Dünen bedrohen, gierig an ihnen nagend, so daß die aufgeregte See immer gewaltiger anschwillt und sich aufbäumt, Schiffe verschlingend, so daß mit dem Aufruhr der Elemente der Zorn des Himmels sich verbindet, Wolken sich zusammenballen, der Regen herabstürzt, so daß die Gletscherfirnen in starrer Wildnis emporragen, dräuend und doch wieder majestätisch erhaben inmitten der grandiosen Natureinsamkeit. Bei den anderen ist alles in das Licht der Anmut und Lieblichkeit getaucht, so daß nicht nur Italiens sonnenbeglänzte Gefilde von Heiterkeit strahlen, sondern daß selbst auf unscheinbare Gegenden, schilfbewachsene Sümpfe, flache, von wenigen Bäumen belebte Ebenen ein Lichtblick des Geistigen fällt, daß heimliche Stimmung webt und waltet über dem sonnigen Walde, über der Mondlandschaft, über der Haide, über dem Meer.

Immer und immer wieder können wir den Eindruck der Landschaftsmalerei nur durch Analogie mit unserem Inneren, nur durch metaphorisches Leihen unserer Seele erkennen und schildern, und immer nur wirkt der Künstler, wenn er den Widerschein seiner eigenen Stimmung auf das Landschaftsbild hat fallen lassen, das dann neugeboren, durchgeistigt, beseelt ersteht aus dem heim-

lichen Schatze seines Herzens. — Und worin liegt der Zauber der Musik? Auch diese Frage löst uns das Prinzip des Anthropocentrischen und des Metaphorischen.

Was wir an uns und in uns erleben, giebt uns den Maßstab für alles von außen auf uns Eindringende. Wie wir also an uns selbst, an unserem gesamten Körper- und Gliederbau harmonische, symmetrische Verhältnisse wahrnehmen, wie Muskeln und Nerven in einander greifen, wie das Klopfen des Pulses, das regelmäßige Atmen rhythmisch bewegt ist, so ist es immanente Nötigung, ein Gleiches, wo es uns entgegentritt, als harmonisch, als angenehm zu empfinden. So erzeugt also die regelmäßige Folge, das Zusammenklingen verwandter Töne ein Wohlgefühl, während uns das Ungleichmäßige teils in Unbehagen, teils in Unruhe versetzt. Aber weiter! Nach der Analogie unserer übrigen Wahrnehmungen können wir auch die Aufeinanderfolge der Töne nur metaphorisch bezeichnen als ein Fallen und Steigen und Sinken.

Wie das Blut zum Herzen strömt, auf und nieder wallt, wie die Gedanken und Empfindungen in unserer Seele hinundherwogen, so wird das Steigen und Sinken der Töne ein Spiegelbild äußeren und inneren Lebens. Die Musik wird die Verkörperung des bewegten physischen und psychischen Seins, der Einheit in der Mannigfaltigkeit des Wechsels, sie verkündet, wie Carriere ausführt (S. 332 f.), den Rhythmus der Bewegung, das innere Wogen, Treiben und Drängen der bildenden Lebenskräfte in ihrer Entfaltung, in ihrem Ringen nach Gestaltung. Sie erfreut durch die Versöhnung der Gegensätze. Der Schall ist ein Ausdruck von der Bewegung der Dinge; er verhallt sogleich und ändert sich mit ihr; das innere Erzittern der Gegenstände pflanzt sich durch die Luft, durch unser Ohr und unsere Nerven in uns selbst fort und versetzt uns in ähnliche Bebungen, die in uns zur Empfindung werden. —

Was thut also der Musiker? Er macht das Reich schwingender Töne zum Träger der inneren Bewegung seines Gemütes und zum Spiegelbild der Bewegung der Außenwelt. Es ist ein ewiges Entstehen und Vergehen, ein Sichentzweien und Sichversöhnen, welches das Klingen und Verklingen der Töne malt; es ist ein Werdeprozeß von Schallgebilden, in die der Künstler sein inneres Leben versenkt hat und die wir Hörer nun nach unseren

eigenen Erfahrungen und Empfindungen mannigfachster Art umdeuten. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik — sagt Schopenhauer (I 344 Gr.), — scheinen nur von leicht zu erreichendem gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres edleres Streben nach einem fernen Ziel und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht von Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Dur und Moll! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz statt der großen uns sogleich und unausbleiblich ein banges Gefühl aufdrängt! — Und so wird die Musik uns durch und durch symbolisch; wir deuten ihr Auf und Ab durchaus metaphorisch, die rein musikalische Stimmung, also den Wechsel des Tempos, des Taktes, des Rhythmus, als seelische Stimmung des Heiteren, Ernsten, Traurigen, Leidenschaftlichen u. s. f.

Unsere ganze Organisation, nach Stimme und Bewegung, zwingt uns die Musik analog aufzufassen. Der von außen an Ohr und Herz schlagende Rhythmus wird zu einem inneren, beseelten. So findet man in der Musik das Bild der von einem Mittelpunkte aus sich entfaltenden, im Kampfe sich versöhnenden, zum Ganzen sich formenden Kräfte der Natur und des Geistes, ein Bild der Vielheit, des Widerstandes und des Streites der einzelnen Lebensmächte, des Friedens, der aus dem Kampfe hervorgeht. So nennt Wagner die Musik „die zweite Offenbarung der Welt, das unaussprechlich tönende Geheimnis des Daseins", sie stellt uns die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Gemütsruhe, kurz alles Menschliche in Tönen dar. Und so legt denn der Musiker seine Seele hinein in den Schwall der Töne und formt sie zu belebten, in der Luft dahinschwebenden und verwehenden Gestalten; er weiß mit wenigen Akkorden einem Gedanken, einer Empfindung Ausdruck zu verleihen; freilich vernehmlich nur für den Empfänglichen und mannigfach deutbar, je nach der wechselnden Stimmung des Hörers; er stellt das Thema hin, das sich aus der unruhig wogenden Fülle der Motive und mannigfach sich verschlingenden Klänge heraushebt; er läßt es wieder versinken und dann reicher und voller stets wiederkehren, wie die gewaltige Welle des Meeres schon in

der Ferne sichtbar wird, dann verschwindet, um in neuem breiterem Schwalle immer wieder aufzutauchen. So klingt das Werden innerer Gedanken- und Gefühlsbewegungen in Tönen aus. Und wie der Ruf, der Schrei, kurz der Ton im allgemeinen, wie er sich der Menschenbrust entringt oder wie wir ihn in der belebten Natur wahrnehmen, uns als Verkörperung, als Träger einer Empfindung gilt, gemäß der natürlichen Anlage unserer Nerven und der harmonischen Übereinstimmung zwischen Innen- und Außenwelt, so bekleiden wir die lebhaft bewegte Außenwelt der Töne mit Fleisch und Bein und verkörpern sie mit Hülfe der Analogie, so deuten wir auch in der Kunst der Musik die Töne beseelend um, nnd so wird alles Schaffen und Verstehen des Musikschönen metaphorisch. Da legt der Musiker hinein — oder er enträtselt, objektiv gedacht, das Geheimnis der Tonbeziehungen —, und wir hören es ihm nach: ein Jubeln und Frohlocken, ein Ächzen und Stöhnen und Klagen, ein Locken und Sehnen, ein Kosen und Weinen, ein Drohen und Mahnen. Mag der Kreis des individuell Möglichen hinsichtlich des Schaffens und des Genießens auch noch so groß sein, der Grundcharacter muß ein bestimmter sein und wird auch Wiederhall finden. „Die Tonformen", sagt Lazarus (Carriere S. 348), „erhalten demnach einen bestimmten sinnlichen und seelischen Charakter, der ihnen aus anderen sinnlichen und seelischen Formen, die in unserem Inneren bereits vorhanden sind, nach dem Maße der Analogie auf dem naturgesetzlichen Wege des Apperzeptionsprozesses zuwächst." Das ist eben das Metaphorische! Es beruht auf der Analogie, welche die Brücke baut zwischen Außen- und Innenwelt und so die Folge der Töne uns empfinden läßt als ein Wallen und Wogen, Eilen und Zögern, Anwachsen und Hinschwinden, Rinnen und Zerrinnen, Emporstreben und Hinabstürzen u. s. f.

Die Erschütterung der Nerven durch die Töne wird zu einer seelischen Bewegung in uns, und so fließen Inneres und Äußeres zusammen, und metaphorisch leihen wir, schaffend oder genießend, alles, was in unserer Brust nur bebt und lebt, was der Seele höheren Flug verleiht oder sie in die Abgründe des Menschenseins hinabstößt, diesen leichthin hallenden oder schwer und mächtig dröhnenden Tonmassen.

Die Tonarten, führt Lotze (Gesch. der Ästh. S. 490) aus,

repräsentieren jene unendliche Beziehbarkeit, Vergleichbarkeit, Verwandtschaft und abgestufte Verschiedenheit des Weltinhalts überhaupt; die Erinnerung an diese Verhältnisse des Weltinhaltes macht die Rhythmen, Figuren, Beziehungen der Musik für uns wertvoll. —

Nur aus diesem anthropozentrischen, geistig-leiblichen, metaphorischen Leihen unseres eigenen Lebens, nur aus dieser Analogie, die uns die Außenwelt erschließt, können wir uns die Macht der Musik begreiflich machen.

In der Kunst gilt vor allem das Wort: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst", und so wird auch der Musiker uns am meisten zu sagen wissen, uns am tiefsten erschüttern, die Saiten unseres Inneren am gewaltigsten in Schwingungen versetzen, der in uns verwandte Empfindungen rege macht, der Klänge anschlägt, mit denen wir Vorstellungen und Bilder aus Außen- und Innenleben verbinden können, so daß sie schier greifbar vor unserem Geiste stehen, so daß wir das Rauschen des Windes, sein Raunen und Säuseln, das Brausen des Meeres, das Rollen des Donners, das Singen der Vögel — und was es für Töne in der Außenwelt giebt, zu vernehmen meinen. Aber der innerste und tiefste Zauber der Musik ist mit diesen Anklängen noch nicht enthüllt und noch nicht gewonnen, sondern die Stimmung unserer eigenen Seele bleibt immer die wichtigste Resonanz für die Welt der Töne, die ein Abbild wird für die Natur in ihrer Farben- und Formenpracht, in ihrer lieblichheiteren und düster-erhabenen Schönheit, und für das Geistige mit seinem Mühen und Sorgen und Streben. Und je tiefer unser Nervensystem und unser seelisches Leben kraft des Metaphorischen in Bann gezogen wird durch das Aufundabwiegen und -wogen der Töne, durch den angstvollen Schrei oder den jauchzenden Jubel, desto mehr erkennen wir das Wort in seiner Wahrheit: „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil." Es überrieselt Leib und Seele mit magischer Gewalt. Und wie wechselnd ist die Fähigkeit des metaphorischen Leihens! Bald sind es nur wohlklingende Tonreihen, die an unserem Ohre vorüberrauschen, bald entdecken wir in ihnen wonnige Melodien, die ineinanderfließen und die uns mahnen an Kindheit oder Alter, an Jugend und Liebe oder an Hoffnung, an Sehnen, an Streben, an Meeresstille

oder Sturmeswüten, an Nachtigallenschlag oder Bachesrauschen u. s. f. u. s. f. Nichts hebt und trägt die Stimmung so sehr als die Musik; ist doch „Stimmung“ eine musikalische Metapher, die auf das Gemüt übertragen ist und die innere Analogie, die Harmonie zwischen Seele und Tonwelt bekundet. Aber auch der Künstler kann seine innerste Stimmung auf keine Weise deutlicher offenbaren als durch diese die inneren Rhythmen d. h. die seelischen Bewegungen, Empfindungen widertönenden Melodien. So sagt Schopenhauer (I 343 Gr.): „Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen möchte“, so auch Wagner, Nietzsche, so auch Helmholtz (Carr. 365): „Das unkörperliche Material der Töne ist viel geeigneter, in jeder Art der Bewegung auf das Feinste und Fügsamste der Absicht des Musikers zu folgen als irgend ein anderes noch so leichtes körperliches Material; anmutige Schnelligkeit, schwere Langsamkeit, ruhiges Fortschreiten, wildes Springen, alle diese verschiedenen Charaktere der Bewegung und noch eine unzählbare Menge von anderen lassen sich in den mannigfaltigsten Schattierungen und Kombinationen durch eine Folge von Tönen darstellen, und indem die Musik diese Arten von Bewegungen ausdrückt, giebt sie darin auch ein Bild derjenigen Zustände unseres Gemüts, welche einen solchen Charakter der Bewegungen hervorzurufen imstande sind, sei es nun, daß es sich um Bewegungen des Körpers oder der Stimme, oder noch innerlicher um Bewegung der Vorstellungen im Bewußtsein handeln möge. Jede Bewegung ist uns ein Ausdruck der Kräfte, durch welche sie hervorgebracht wird, und wir wissen instinktiv die treibenden Kräfte zu beurteilen, wenn wir die von ihnen hervorgebrachte Bewegung beobachten.“ — Dies Instinktive — für Schopenhauer ist es das verkörperte Ding an sich — ist aber nichts anderes als das Metaphorische, welches menschliches Sein nach leiblichen und geistigen Verhältnissen auch auf die leichtbeschwingten Töne überträgt und ihre melodiöse Bewegung zum Ausdruck, zur Verkörperung der verschiedensten Gemütszustände gestaltet, so daß der Hörer, der dieser Bewegung folgt, das anschaulichste und eindringlichste Bild von den Regungen

unseres innersten Wesens oder individueller von der Stimmung, die den Musiker beseelte und die der Musiker zu erwecken beabsichtigte, erhält. —

Man höre nur einmal, wie bei Musikverständigen die Musik wirkt und zwar mit durch und durch metaphorischer Auffassung (nicht bloß sprachlicher Ausdrücksweise) bei Ambros „(Die Grenzen der Musik und Poesie", S. 32): „Wir haben die C-moll-Symphonie von Beethoven gehört. Nach dem gewaltigen Kämpfen und Ringen des von Leidenschaften durchwühlten ersten Satzes, in welchem, wie Beethoven sagte, das Schicksal an die Pforte klopfte, hat die hold tröstende Stimme des Andante mit seinen Flötenklängen vergebens den Frieden zu geben getrachtet — jeder triumphierende Aufschwung verlor sich jedesmal wie in düster hereindämmernden Nebelschatten, unverändert kehrte immer und immer wieder dieselbe Tongestalt wieder — ein schmerzlicher Blick zum Himmel voll stiller Entsagung. — Da begannen im dritten Satze die Bässe wie finster drohende Geistergestalten aufzusteigen gegen die Lichtwelt, die uns das Andante wie in weiter Ferne gezeigt, Klagestimmen wurden laut, zum Lachen verzerrter Schmerz, toll herumwüstende Lustigkeit, die ersten Weisen wiederkehrend, aber wie in sich gebrochen, an der Stelle des vollen Saitenklanges matte Pizzicati, statt des markigen Horntones die schwächliche Oboe — wir langten endlich bei der finstersten Stelle an, wo die Bässe auf As liegen blieben", und dann „zerriß der schwarze Vorhang, und im vollen Triumphe des hereinbrechenden C-Dur wurden wir in einen Ocean von Licht hineingerissen, in einen Jubel ohne Ende, in ein Reich glorreicher Herrlichkeit ohne Grenzen als Bürger einer höheren Welt."

Ganz ähnlich drücken die Stimmungen andere Musikkritiker aus, indem sie Beethoven's herrliche Tondichtung nachzudichten suchen. Seele spricht eben zu Seele; der beseelte Ton schlägt ans Herz. Und da immer nur wieder der Mensch dem Menschen das wahrhaft interessante Problem der Welt ist, so muß er die Außendinge, auch die flüchtig verklingenden Tonreihen mit menschlichem, mit geistigem Maße messen, geistig interpretieren.

Vortrefflich und ganz in dem Sinne dieser Schrift sagt

Dilthey („Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn"): „In unserem psychophysischen Wesen ist uns die Beziehung eines Innen und Außen gegeben, und diese übertragen wir überall hin. Wir deuten oder versinnlichen unsere Zustände durch äußere Bilder und wir beleben oder vergeistigen Außenbilder durch innere Zustände. Die kernhafte Idealität des Kunstwerks liegt in dieser Symbolisierung eines ergreifenden inneren Zustandes durch Außenbilder, in dieser Belebung äußerer Wirklichkeit durch einen hineingesehenen inneren Zustand." Und so findet auch Dilthey hierin, sagen wir also in dem Metaphorischen, „eine mächtige Wurzel von Mythos, von Metaphysik, vor allem aber von Poesie." —

Und in der That, was ist Poesie anderes als ein Wortwerden des Geistigen, als ein Geistigwerden des Wortes? Und was spiegelt sich in der Dichtung wieder? Wir können mit Jakob Grimm antworten — und wir haben sogleich in aller Prägnanz des Ausdrucks und des Gedankens das Metaphorische in der Poesie gekennzeichnet: „Die Poesie ist das Leben, gefaßt in Reinheit und gehalten im Zauber der Sprache." Freilich ist auch diese Definition — da alles Werden in der Natur, vorzüglich das organische und lebendige, sich unserer Betrachtung entzieht, wie W. v. Humboldt sagt, und da alles Geistige nur bildlich, metaphorisch gedeutet werden kann — lediglich eine Umschreibung, eine Umschreibung jenes Geistwerdens des Wirklichen und jenes Zusammenströmens von Innen- und Außenwelt im geistig-sinnlichen Wort, jenes Überströmens des Lebensgefühls auf die Außendinge und der Umformung dieser zu einem anschaulichen Phantasiebilde.

Auch bei Schiller und Goethe finden wir eine Bestätigung unserer Auffassung des Metaphorischen in der Poesie. Jener sagt (Brief vom 27. März 1801, II S. 278): „Die Poesie, däucht mir, besteht eben darin, jenes Bewußtlose (d. h. eine „dunkle, aber mächtige Totalidee") aussprechen und mitteilen zu können d. h. in ein Objekt überzutragen." Und statt vieler Worte Goethe's sei nur das eine in den „Sprüchen in Prosa" herausgehoben (nr. 235): „Es giebt eine Poesie ohne Tropen, die ein einziger Tropus ist." Gehen wir nun diesem Gedanken etwas näher nach!

Alle Poesie ist symbolisch. Der Dichter stellt uns Bilder der Außen- und Innenwelt vor die Seele, auf daß wir nachzeichnen können, was seinem geistigen Auge verschwebte, und auf daß wir nachempfinden können, was sein Inneres erfüllte. Er schafft Situationen, Gestalten, Charaktere, welche durch die Analogie seiner Erfahrungen gebildet, metaphorisch die Erscheinungen des Lebens wiedergeben und somit in ihrer höchsten Vollendung als Typen gelten. Er macht das Reich seiner äußeren und inneren Wahrnehmungen gegenständlich, er verkörpert das Geistige durch das Wort, und er füllt mit der Glut seines eigenen Empfindens die Außenwelt; er überträgt sein eigenes Ich mit seinen Stimmungen und Gedanken auf einen anderen; er macht diesen gleichsam zum Interpreten seines Ichs, aber er gestaltet auch das Empfinden des anderen zu seinem eigenen, so daß er sich selbst vergißt, so daß nur jener aus ihm spricht — und alles das kraft der künstlerischen metaphorischen Phantasie. In ihr führt der Dichter ein Doppelleben; sie gaukelt ihm eine neue Wirklichkeit vor, an deren Erscheinungen, so sehr sie auch nur Bilder inneren Erlebens sind, er in der Begeisterung des Schaffens nicht minder glaubt, als wie an die, welche ihn täglich umgeben und die ihm die Farben und Umrisse leihen für jene Welt des schönen Scheins, die er über der wirklichen aufbaut; und dies Aufbauen ist das Schöpferische, das Göttliche im Dichter. Diese Welt des schönen Scheins ist aber durch und durch metaphorisch, nicht bloß weil sie sinnbildlich und typisch ist und somit das Alltägliche zum Notwendigen, das Besondere zum Allgemeinen umgestaltet, nicht nur weil sie, wie die phantastische Welt, die das Kind sich im holden Wahne nach dem Muster der eigenen Erfahrungen vorzaubert, ein Spiegelbild der Wirklichkeit ist, sondern weil sie sich nur aufbaut auf der Verkörperung der Innenwelt und auf Verinnerlichung der Außenwelt. Denn was macht den Dichter? Es ist nach Goethe's Ausspruch „das lebendige Gefühl der Zustände und die Fähigkeit, sie auszudrücken.“ Was heißt aber „lebendiges Gefühl der Zustände“ anderes als die metaphorische Kraft, sich hineinversetzen zu können in das Erleben eines anderen, alles, was ihm geschieht, was er empfindet, nachdenken, nachempfinden zu können? Der Dichter muß das in der Außenwelt Geschaute durch das herzliche Mitgefühl deuten können; es muß in ihm wieder aufleben, Gestalt und Blut-

fülle gleichsam gewinnen; er muß nach Maßgabe seines eigenen inneren und äußeren Erlebens alle die Momente reproduzieren, welche zu diesem oder jenem Ereignisse führten, er muß fremden Schmerz und fremden Jubel zum eigenen zu machen wissen. Und so leiht er metaphorisch sein Ich den Gestalten seiner Phantasie, die er seinen Wahrnehmungen und Erfahrungen nachbildet; so legt er sein Herz und seine Gedankenwelt nieder in der Dichtung, so daß sie nur ein Abdruck des Inneren wird. „Alle Poesie", sagt Dilthey, „macht das im Gefühl genossene Leben bildlich und trägt in das Bildliche der Anschauung die im Gefühl genossene Lebendigkeit hinein," und an anderer Stelle: „Der subjektive Zustand wird in dem Symbol eines äußeren Vorgangs versinnlicht, die äußere Thatsächlichkeit verinnerlicht". — Das ist eben das Metaphorische. —

Das Seelenleben des Dichters ist so reich, daß er die mannigfaltigen Stimmungen und Geistesrichtungen gleichsam auseinanderlegen, daß er sein Ich gleichsam in mehrere Personen spalten kann, welche dann der Schauspieler verkörpert. Aber während dies die Grundlage des dramatischen Schaffens ist, versetzt er sich im Epos durch die lebhafte Gabe der Metempsychosis in andere Zeiten und andere Menschen und führt uns deren inneres und äußeres Ergehen vor, oder er drückt sein innerstes Empfinden, die Stimmung, die sein Herz bewegt, die Anschauung, welche seine Phantasie rege macht, im lyrischen Liede aus, so daß der Dargestellte der Darstellende und das Individuum zugleich die Menschheit ist. Er vergeistigt die Form, beseelt den Rhythmus, so daß dieser in seiner Bewegtheit, in seinem langsameren oder rascheren Tempo die inneren Regungen wiedergiebt, so daß er der äußere Leib wird, den sich die Seele der Dichtung baut, so daß er die Schwingungen der Saiten des Inneren wiedertönt. So wird im Liede der Rhythmus zur Melodie des Gefühls. Da heißt es freilich gar oft in Ästhetiken und Poetiken, der Dichter habe mit Geschick oder Ungeschick dieses oder jenes Versmaß gewählt. Aber bei dem echten Künstler, bei dem wahren Dichter ist im Schaffen Äußeres und Inneres garnicht zu trennen, sondern es ist eine Synthese, ein organisch Gewordenes, ein beseelter Leib. Das Gedicht muß entstehen, nicht gemacht werden, es muß ein Sinnlich- und Anschaulichwerden des Phan-

tasiemäßigen sein. Und da ist Sprache und Vers nicht etwa bloßes Werkzeug, sondern die allein mögliche Form, die aufs innigste mit dem Gedanken, mit der Empfindung verwächst; und so findet das innere Klingen und Singen den entsprechenden Ton im Verse.

Doch wie gestaltet der Dichter nun die Wirklichkeit um? Er webt Anschauung und Empfindung in eins.

Er stellt die Bilder seines Innern klar und anschaulich vor unser geistiges Auge, und er beseelt die Anschauung. Er versinnlicht das Geistige, das Abstrakte, macht es individuell, konkret. Und in diesem metaphorischen Umgestalten, in diesem Leihen des Geistigen an das Sinnliche, in diesem Versinnlichen des Geistigen ergiebt sich als ein notwendiges sprachliches Widerspiel die Metapher. Sie ist kein Zierstück, das der Dichter zur Verschönerung wählt, wie der Maler etwa noch einige grelle Lichter seinem Bilde hinzufügt, sondern wenn eben Inneres und Äußeres zusammenrinnen, klingt es im metaphorischen Worte ganz natürlich aus. Was die Sprache von Anfang an, in ihrer Grundwurzel ist, nämlich metaphorisch, das ist die Dichtersprache im besonderen Maße, weil sie doch aus Begeisterung quillt und weil ihr innerster Grundsatz die Anschaulichkeit, die Sinnfälligkeit und Sinnbildlichkeit ist.

Die Poesie stellt die innige Verbindung zwischen Gemüt und Natur wieder her, die der Verstand skeptisch zertrennt, die der Kulturfortschritt mit seinen Gegensätzen gelöst hat. In der Sphäre der Poesie ist die Sonne nicht mehr der Zentralkörper, um den sich die Erde dreht, oder ein ungeheurer Feuerball, der 20 Millionen Meilen von uns absteht, sondern hier ist sie die Lebensspenderin, mit der unser Fühlen und Handeln auf das Innigste verbunden ist; hier küßt sie den Frühling wach und lockt Blatt und Blumenschmuck hervor; hier weckt sie das Leben, wenn am Morgen ihr Feuer am Horizont hervorblickt; hier gießt sie Frieden über das Gefilde und die Geschöpfe, wenn sie am Abend ihren Lauf vollendet hat und unter den Himmelsrand hinabsinkt. Hier ist der Wald nicht bloß eine Anzahl verschiedener Bäume, sondern er ist ein Gottesdom, worin das von Sorgen belastete Gemüt sich aus der tobenden Welt flüchten kann und wo es in

der seligen Waldeseinsamkeit die erquickende Stimme des Ewigen in den Wipfeln Frieden rauschen hört; hier ist das Gebirge nicht bloß eine Steinmasse, die sich über die Ebene erhebt, sondern der erhabene Zeuge der göttlichen Macht, gegen die das winzige Menschenkind ein Nichts ist und deren Hoheit und Hehre sich in den gewaltigen Bildungen offenbart. Hier erscheint die Natur als das, was sie in Wahrheit für den Menschen ist, als das große Geheimnis, dessen Schleier zu lüften zwar die Menschheit mit wachsendem Erfolge unternommen hat, das jedoch dem erschaffenen Geiste, der in ihr Innerstes eindringen will, ein ewiges Ignorabitis zuruft.

Was aber der Wissenschaft, dem Verstande unmöglich ist, das gelingt der künstlerischen Phantasie; sie entsiegelt jenes ewige Rätsel, das in dem All schlummert, sie webt in eins das Menschengemüt und die große Natur; und diese wird durchgeistigt, sie beginnt zu reden, ihr Herz zu klopfen. Und wie der Dichter es belauscht, wie die Fäden sich hinüber- und herüberschlingen, das bekunden seine Lieder, das verrät seine metaphorische Sprache. Und so lacht das Meer oder schläft die See, so liegen schlummernd die Gipfel der Berge und die Schluchten; so sehnt sich der Himmel, die keusche Erde zu umfangen; so rinnt von erhabenem Fels unablässig in ewigem Klagen der Tropfen dahin; so seufzen und klagen, lachen und weinen, schlummern und träumen und schluchzen die Bäume, Sterne und Flüsse und Schluchten, flüstern und raunen die Wipfel, rast und tobt das Feuer, rauscht melancholisch die Woge, schaut trübe der Mond aus der Wolken Duft hervor oder legt schlafen sich die müde Welle u. s. f.

Man hat das alles Lug und Trug genannt, man hat solche auch noch heutigen Tages immer wieder sich erneuernde Redeweise ein stilistisches Überbleibsel aus alten Zeiten, von den Psalmen und—Ossian her, genannt, ohne zu bedenken, daß die menschliche Phantasie sich ewig gleich bleibt, daß sie sich von der alten Schwiegermutter Weisheit, von dem strengen pedantischen Verstande nicht schulmeistern läßt, sondern ihr schimmerndes Gewand breitet über Berg und Thal, über Himmel und Meer, daß es nur so leuchtet von den Funken des Geistes, der sich der Natur vermählt, von sprühenden metaphorischen Genieblitzen.

Wie die Sprache der Liebe sich ewig gleich bleibt und in zarten Bildern und Gleichnissen die Schönheit der Geliebten preist, wie der Neger (Waitz, II 241) der Holden Stirn mit dem Monde, die Nase mit dem Regenbogen vergleicht, ihre Lippen süßer denn Honig und kühler als das reinste Wasser nennt, wie der Hebräer Sulamith als die Rose unter den Dornen, ihre Augen als Taubenaugen, ihre Brüste als zwei Rehzwillinge, die unter Rosen weiden, ihre Lippen als triefenden Honigseim, ihren Hals als elfenbeinernen Turm, ihre Nase als den Turm auf Libanon, der gen Damaskus siehet, preist, wie nicht minder der modernste unter den modernen Dichtern den Körper des Mädchens schlank wie ein Haselstock, ihre Wangen rosig wie Apfelblüten, ihre „Psychebrüste arglos wie Tauben an die Brust sich ihm drängend" nennt: so ist auch die Bild und Sache in eins webende metaphorische Sprache nicht etwa nur in den Psalmen — wie Bruchmann wähnte — echt und bei den Griechen „mythologisch" und bei den Späteren Nachbildung[1]), sondern sie ist allgemein-menschlich, unentrinnbar.

Vortrefflich sagt der feine Kenner der Volksseele, Uhland (Schr. III 15) — und vergebens mäkelt Bruchmann (a. a. O. S. 21) daran herum —: „Der Mensch sieht in der Natur nicht bloß Gleichnis, Sinnbild, Farbenschmuck, sondern, was vor allem diesem erst die poetische Weihe giebt, das tiefere Einverständnis, vermöge dessen sie für jede Regung seines Innern einen Spiegel, eine

[1]) Bruchmann sagt in seinen „Psychol. Studien zur Sprachgeschichte" (Leipzig 1888), S. 13: „Es dürfte schwer sein, aus der griechischen Litteratur viel Hyperbeln, (d. h. Naturbeseelungen, Metaphern, die der Natur einen sympathetischen Anteil an dem Schicksal des Menschen leihen) anzuführen". Dagegen vgl. meinen Aufsatz in der Ztschr. f. Völkerpsychol. Bd. XX S. 245-60: „Die poetische Naturbeseelung bei den Griechen." Bruchmann fährt dann fort: Es „zeigen die alttestamentlichen Hyperbeln" (d. h. Naturbeseelungen) „eine Innerlichkeit des Gefühls und einen religiösen Schwung, welcher über die mitunter fehlende Plastik leichter hinweghilft. An diesem Feuer wärmten sich daher die Nachdichter Jahrhunderte lang, ohne es eigentlich von neuem in ihrer Seele zu entzünden." Armer Goethe, armer Byron, armer Shelley, armer Moerike! — Nein! Es ist dasselbe Feuer, das in allen Dichtern von der ältesten bis auf die neueste Zeit glüht, es ist die bildnerische Kraft der Phantasie, es ist der beseelende Blick des Künstlers, der in das Äussere ein Inneres hineinschaut, es ist ein Funke des göttlichen, des schöpferischen Geistes, der in dem All lebt und webt!

antwortende Stimme hat. Es ist nicht die Selbsttäuschung eines empfindsamen Zeitalters, daß Lenzeshauch und Maiengrün, Morgen- und Abendrot, Sonnenaufgang, Mondschein und Sternenglanz das Gemüt erfrischen, rühren, beruhigen, daß der Anblick des Meeres, daß Sturm und Gewitter den Geist zum Ernste stimmen. Eben die jugendkräftige Poesie der unverbildeten Völker ist von diesen Einwirkungen durchdrungen. Sage man immerhin, der Mensch verlege nur seine Stimmung in die fühllose Natur, er kann nichts in die Natur übertragen, wenn sie nicht von ihrer Seite auffordernd, selbstthätig anregend entgegenkommt. Die wissenschaftliche Forschung hat überall den Schein zerstört, der alte Glaube an die götterbeseelte Natur ist längst gebrochen, und dennoch bleibt jene Befreundung des Gemüts mit der Natur eine Wahrheit; das Mitgefühl, das in ihr geahnt wurde, rückt nur weiter hinein in den Schöpfer, der, über dem Ganzen waltend, die Menschenseele mit der schönen Natur zum Einklang verbunden hat und damit sich selbst dem empfänglichen Sinne stündlich nahe bringt".

Auch Tieck veranschaulicht einmal sehr hübsch, wie unentrinnbar die Symbolik ist. Er läßt in seiner Novelle „Die Gemälde" jemanden, der ganz vergeblich dem Metaphorischen zu entgehen sucht, also sprechen: „Wenn der Mensch einen Gegenstand mit einem andern vergleicht, so lügt er schon. ‚Das Morgenrot streut Rosen'. Giebt es etwas Dümmeres? ‚Die Sonne taucht sich in das Meer'. Fratzen! ‚Der Wein glüht purpurn'. Narrenspossen! ‚Der Morgen erwacht'. Es giebt keinen Morgen. Wie kann er schlafen? Es ist ja nichts als die Stunde, in der die Sonne aufgeht. Verflucht! Die Sonne geht ja nicht auf; auch das ist ja schon Unsinn und Poesie. O dürft' ich nur einmal über die Sprache her und sie so recht säubern und ausfegen! O verdammt! Ausfegen! Man kann in dieser lügenden Welt es nicht lassen, Unsinn zu sprechen!" — Es hat aber immer so banausische Seelen gegeben, welche das Metaphorische und damit die Poesie „auszufegen" sich bemühen und den Verstand zum Alleinherrscher erheben, die Phantasie aber zum Aschenbrödel erniedrigen wollen. So erzählt uns Jon von Chios bei Athenaeus (XIII 603 f.), wie ein Schulmeister aus Eretria den Sophokles zurechtwies, weil er beim Gastmahl angesichts des errötenden Knaben, der den Wein schenkte, das Wort des Phrynichos citierte

‚es glänzt auf purpurnen Wangen das Licht der Liebe' — da ja doch ‚purpurne Wangen' Unsinn seien und der Maler, der sie so malte, zu tadeln wäre! — Es ist genau dasselbe banausische Zerlegen des Poetischen, bei dem aller Schmelz verwischt wird, wenn Kurt Bruchman a. a. O. bei jeder Metapher „ein hülfreiches" ‚gleichsam' einzuschieben sich bemüht und es „unerlaubt und widerspruchsvoll" findet, daß Uhland Geister einen wunderbaren Gesang singen läßt, „denn wenn die Geister Geister sind, so haben sie keine Kehle", oder dass Kleist den Geist die Flügel heben läßt, „denn Kleist glaubte wahrlich nicht, daß der Geist Flügel hat; trotzdem läßt er das wichtige Wort ‚wie' weg." Es ist genau dasselbe Experiment, mit welchem der zarte Organismus der Poesie auf ein Prokrustesbett gespannt und somit die Psyche mit rauhen Händen mißhandelt wird, wenn ein neuerer Kunstkritiker (Th. v. Sosnosky, „Sprachsünden") als „Unsinn" bezeichnet das Wort Storm's in „Immensee" von einer schönen Frauenhand mit „jenem feinen Zug geheimen Schmerzes", die da verrät, daß sie „nachts auf einem kranken Herzen gelegen." Derselbe Kritikaster nennt den so trefflich bezeichnenden Ausdruck Storm's „im nackten Hemde" (= im bloßen Hemde, in a bare shirt) „lächerlich-sinnlos"; das Wort eines anderen Poeten „mit knieender Seele" wird als „unwahr und bombastisch" gekennzeichnet, und zu dem Ebers'schen Vergleiche: „Wie ein Traum umschwebte ein stummer Schmetterling ihre Rosen" merkt er an: „Dem oberflächlichen Leser erscheint dieser Vergleich vermutlich poetisch, der denkende (!) aber muß ihn sinnlos nennen." Das geht doch noch über Gottschedisches Pedantentum! — Wie wenig auch der Naturalist modernsten Schlages, also selbst ein Zola, dem Symbolischen entrinnen kann, ist schon oft bemerkt worden;[1]) er läßt den Claudius in L'Oeuvre zu seiner Frau sagen: „Welch' eine merkwürdige Haut du hast, sie trinkt förmlich das Licht . . . So bist du heute, man möchte es nicht für möglich halten, vollkommen grau; und letzthin warst du rosafarben, aber ein Rosa, das nicht echt schien . . . Dumm das! Man weiß nicht, woran man ist." Wie charakteristisch ist hier dies „Dumm das"! — Ja, man kann dem Anthropozentrischen, dem Metaphorischen sich nicht

[1]) Vgl. z. B. Kreissig, „Gesch. der franz. Litteratur", Georg Brandes, „E. Zola" u. a.

entwinden, jener subjektiven Stimmung, welche auch die Anschauung geistig beleuchtet und beseelt. So macht Zola die Lokomotive zu einem Ungeheuer mit glühenden Augen und stampfend arbeitenden Riesengliedern, so läßt er die Natur lachen über die Furcht der Liebenden, ja die schlummernde Landschaft erwachen, erzittern, ein Echo die leidenschaftlichen Töne des Nationalgesanges wiederholen u. s. f.

Das Metaphorische ist die Ursprache, die Urpoesie; daher ist die Naturbeseelung allgemein-menschlich, eine notwendige Form unserer anthropozentrischen Anschauungsweise. Wir finden sie in den ältesten Dichtungen nicht minder als in den jüngsten. Wählen wir als Beispiel nur ein paar Morgenschilderungen aus alter und neuer Zeit! Da lächelt in dem Rig Veda (No. 4, 6) die aufleuchtende Sonne wie Freude zum Glücke; schönen Antlitzes ist sie zum Wohlwollen erwacht; und die Morgenröte spricht Schönes mit schönen Strahlen (No. 308, 10).

Der fromme Psalmist singt (Ps. 19):

Die Sonne gehet heraus aus ihrer Hütte,
Die der Herr ihr gemacht hat,
Wie ein Bräutigam aus seiner Kammer,
Und freuet sich wie ein Held,
Zu laufen den Weg;
Sie gehet auf an einem Ende des Himmels
Und läuft um bis wieder an dasselbe Ende,
Und nichts bleibt vor ihrer Hitze verborgen.

Bei Homer entsteigt die rosenfingerige Morgenröte, die göttliche Eos, aus dem safrangelben Lager des hochgesinnten Tithonos, daß sie Unsterblichen brächte das Licht und sterblichen Menschen. Bei Sophokles lesen wir am Anfang der Electra die schönen Zeilen:

Schon weckte ja der Sonne strahlenvoller Glanz
Der Vögel Morgenstimmen auf zu hellem Schall,
Die düstre Nacht der Sterne schwand ins Dunkel hin,

und in den Trachinierinnen (v. 94):

Ihn, den die dunkle Nacht, des Sternenschimmers beraubt,
Gebiert und wieder zur Ruhe am Abend bettet, den
Strahlenden Helios, den Helios ruf' im Gebet ich an.

Bei Euripides (Jon 82) lenkt Helios am Himmel das strahlende

Gespann empor, die Sterne fliehen in die heilige Nacht, die Höhen des Parnaß glühen im Lichte, und der Tag leuchtet wonnig den Sterblichen. Bei Vergil erhebt sich auf den Bergen der Lichtbringer Lucifer und führt den Tag herauf, oder es verscheucht, rosig erglühend, die Morgenröte die Sterne und zerstreut den tauigen Schatten, mit Licht überströmend die Lande, oder die Sonnenrosse des Phoebus Apollon sprühen Licht aus erhobenen Nüstern, so daß das Meer rosig erstrahlt.

Doch was bei dem naiven Dichter der Vorzeit mythische Personifikation ist, wird bei den modernen zur Naturbeseelung, die nicht mehr auf Glauben, sondern auf dem ästhetischen Schein frei schaffender Phantasie beruht. Im Nibelungenliede ist diese dichterische Verklärung der elementaren Natur nur spärlich; da lesen wir:

Der lichte Morgen warf durchs Fenster seinen Schein

und das schöne Gleichnis (v. 280):

Da kam die Minnigliche, wie das Morgenrot
Tritt aus trüben Wolken.

Bei Wolfram lesen wir im „Willehalm“:

Die Wolken waren grau, und es hat der Tag
Seine Klauen durch die Nacht geschlagen,

und bei einem andern Sänger (M S I 2b):

Es taget, die Nacht muß verlassen
Ihren Thron; der Tag will ihn besitzen. —

Dante malt mit mythischen Farben den Morgenduft und das zitternde Licht des sanft bewegten Meeresspiegels (Purg. I 115):

Schon jagt Aurora's lichter Rosenschimmer
Die Frühe vor sich hin, und weit gedehnt
Sah ich das Meer in zitterndem Geflimmer.

Petrarca vermag die Schönheit seiner Geliebten nur mit dem Zauber des Morgens zu vergleichen (Son. 111):

Nie sah so freundlich ich die Sonne walten
Am Himmel, wenn die Nebel sich verzogen —
Wie ich in Flammen sah sich umgestalten
Das Auge.

Wie individuell ist die Beseelung bei Shakespeare („Rich. II“, III 4):

Seht den König selbst erscheinen,
Sowie die Sonn' errötend, mißvergnügt

Aus feurigem Portal des Ostens tritt,
Wenn sie bemerkt, daß neid'sche Wolken streben,
Zu trüben ihren Glanz,
Den lichten Pfad zum Occident hinüber zu beflecken,

oder in den schönen Vergleichen („Tit. Andr." II 1):

Wie wenn die goldne Sonne grüßt den Tag,
Ihr Morgenstrahl das Meer mit Licht umglänzt,
Erhabner Berge Gipfel überschaut . . So Tamora,

und („Verl. Liebesm." IV 1):

So lieblich küßt die goldne Sonne nicht
Die Morgenperlen, die an Rosen hangen,
Als deiner Augen frisches Strahlenlicht
Die Nacht des Taus vertilgt auf meinen Wangen.

Wie grandios ist die Schilderung (Son. 48):

Schon manchen Morgen sah ich stolz wie diesen,
Mit Herrscherblick der Berge Häupter grüßen,
Doch dann durch niedre Wolken ganz entstellt,
Umschwärzt er seine himmelklare Wange,
Entzieht sein Auge der verlornen Welt
Und eilt in Schmach verhüllt zum Untergange,

und in „Romeo und Julia" (II 3):

Der Morgen lächelt froh der Nacht ins Angesicht
Und säumet das Gewölk im Ost mit Streifen Licht;
Die matte Finsternis flieht wankend wie betrunken
Vor Titan's Pfad, besprüht von seiner Rosse Funken,

im „Hamlet" (I 1):

Doch sieh, der Morgen, angethan mit Purpur,
Betritt den Tau des hohen Hügels dort.

Der naive Matthias Claudius läßt den Bauersmann sein Morgenlied also anstimmen:

Da kömmt die liebe Sonne wieder,
Da kömmt sie wieder her!
Sie schlummert nicht und wird nicht müder
Und läuft doch immer sehr,

wie später der biedere Joh. P. Hebel die ganze Natur, sei es die Sonne oder der Samstagmorgen oder der Fluß, belebt und beseelt zu leibhaftigen Bauern-Gestalten. —

Der junge Goethe singt:

Es liegt in einem stillen Morgenschlummer
Die Mutter Erde. Rauschend wiegt
Ein kalter Wind die starren Äste. Schauernd
Tönt er Melodie zu meinem Lied voll Schmerz,
Und die Natur ist ängstlich still und trauernd,
Doch hoffnungsvoller als mein Herz.

Bei Goethe lesen wir auch in seinen Gedichten, gleich am Anfange, in der Zueignung, die prachtvollen Zeilen:

Der Morgen kam, es scheuchten seine Tritte
Den leisen Schlaf, der mich gelind umfing, —
Der junge Tag erhob sich mit Entzücken . .

und ferner die kurzen Schilderungen:

„Und über dem Wald kündet der Morgen sich an,"
„Wie regte nicht der Tag die raschen Flügel!"

Da jubelt er in jener wundervollen Hymne des Frühlingsmorgens:

Wie im Morgenglanze du rings mich anglühst,
Frühling, Geliebter!
Du kühlst den brennenden Durst meines Busens,
Lieblicher Morgenwind!

In der „Stella" heißt es einmal:

„Mir war's frei in der Seele, rein wie ein Frühlingsmorgen",

und im „Elpenor" begegnet die schöne Beseelung von der „süßen Morgenlüfte Kinderstammeln".

Byron läßt den tauigen Morgen erwachen (Ch. Har. III 94), der

Mit warmem Hauch, mit blumenheitren Wangen,
Nun scherzend all den Wolkendunst verjagt,

er scheint ihm „zu leben und zu glühen, als machten — Gräber ihn nicht bangen." —

Bei Uhland streut der Himmel, bläulich aufgeschlagen, zur Erde Glanz und Wärme nieder; es füllt ihn mit Andacht und Ahnung die Morgenstunde:

Wie still des Waldes weiter Raum!
Die Vöglein zwitschern nur im Traum,
Kein Sang hat sich erschwungen.

Und kann man wohl das Dämmern der Frühe, das Aufglühen der ersten Morgenstrahlen, das Erwachen des Tages köstlicher schildern als Mörike in seinem Gedicht

„An einem Wintermorgen, vor Sonnenaufgang:"

Dort, sieh am Horizont lüpft sich der Vorhang schon!
Es träumt der Tag, nun sei die Nacht entflohn;
Die Purpurlippe, die geschlossen lag,
Haucht, halbgeöffnet, süße Atemzüge:
Auf einmal blitzt das Aug', und, wie ein Gott, der Tag
Beginnt im Sprung die königlichen Flüge!

Warum ist hier alles poetisch? Weil alles Anschauung und Empfindung zugleich, weil alles Leben und Bewegung und jeder einzelne Zug, ja der ganze sprachliche Ausdruck, gleichsam bis in die Fingerspitzen hinein, beseelt ist und doch das Phantasiebild plastisch vor unseren Geist stellt. Ein anderes Bild der Frühe zeichnen die Zeilen:

Im Nebel ruhet noch die Welt,
Noch träumen Wald und Wiesen,

und:

Dort gehet schon der Tag herfür
An meinem Kammerfenster,

und wie wundervoll ist die Beseelung der in Tauperlen blitzenden Rose und des sie umkosenden Morgens:

Schön prangt im Silbertau die junge Rose,
Den ihr der Morgen in den Busen rollte,
Sie blüht, als ob sie nie verblühen wollte,
Sie ahnet nichts vom letzten Blumenlose.

Die höchste Poesie wird eben auch in der Naturlyrik nicht erreicht, so lange dem Dichter die Erscheinung nur als Form gegenübersteht, sondern er muß sie beseelen, sich an das Objekt verlieren, sie zum Symbol eines Innern werden lassen.

Bei Paul Heyse fegt der Morgenwind
Mit starken Wehn Stadt und Flur und Wald geschwind,
Allen Bäumen in der Runde schüttelt er die Locken aus,
Weckt die Blümlein in dem Grunde,
Lockt die Lerch' ins Thal hinaus.

So begrüßt Martin Greif den strahlenden Sommermorgen als günstigen Herrscher:

Licht- und farbenreich,
Rosenbekränzt die heitere Stirne,
Stehst du auf blauer Bahn
Und zerteilst behende

Fließender Dämmerwolken
Leicht gewebten Vorhang,
Morgendlicher Eile voll.

Aber selbst in unseren heutigen Tagen singt das jüngste Dichtergeschlecht, wie die künstlerische metaphorische Phantasie es ihr eingiebt, und deutet symbolisch den Glanz des jungen Morgenlichts, wie Karl Busse:

Das wird ein Tag der Gnade
Für Blume, Blatt und Strauch,
Ganz kerzengrade Pfade
Nimmt heut der blaue Rauch.
Die Gräser an den Wegen
Sind schwer von Morgentau,
Ich zieh' dem Licht entgegen
Über die blühende Au.

oder:

Droben schimmert als letzter Stern
Das Auge der Nachtmadonne,
Morgenglocken künden von fern
Schon das Kommen der Sonne . .
Und die Königskerzen blühn
In gelbflockiger Seide —
Junges rosiges Morgenglühn
Rötet Himmel und Haide.

oder:

Ein blauer Sommer, glanz- und glutenschwer,
Geht über Wiesen, Felder, Gärten her.
Die Sonnenkrone glüht auf seinen Locken,
Sein warmer Atem läutet Blütenglocken . .

Und wie kommt es nun, daß Dichter der fernsten Vergangenheit und der jüngsten Gegenwart in gleicher metaphorischer Dichtung den Morgen, die Sonne u. s. f. beseelen? Wie ist es denn bloß möglich — das ist die Frage so manches nüchternen Verstandesmenschen[1]) —, daß die Dichter etwas aussprechen, was sie eigentlich nicht glauben? Ist es die Neigung, auch im Guten, auch nur vorübergehend sich mit Worten zu betrügen, sich in Worten

[1]) Sie beschäftigt Kurt Bruchmann unablässig (vgl. S. 37 f.), ohne daß er die Lösung zu finden vermag. Da bleibt denn freilich alle Belesenheit unfruchtbar,

eine Illusion zu bereiten, bloß um ihr Gefühl zu befriedigen, so daß sie bewußt Sinnloses behaupten und ein nichtiges Spiel treiben?

Es ist doch eigentlich dummes Zeug, sagt der ketzerische Pedant, den Tag träumen, erwachen, den Wolkenvorhang lüften und den königlichen Flug beginnen oder den Morgen stolz mit Herrscherblick der Berge Häupter grüßen zu lassen u. s. f. u. s. f. Welch „holder Wahnsinn" ist es, das Unwahrscheinlichste, Unglaublichste auszusprechen? Und solche sinnlose Rede pflanzt sich nun Jahrhunderte schon fort, weil die herkömmliche Formel das Gefühl befriedigt? Ist die Teilnahme der Natur am Menschendasein, ist die Naturbeseelung im besten Falle nicht ein kurzer Traum, wenn es nicht eine mechanische Wiederholung überlieferter Beispiele, eine analoge Erweiterung früheren Redegebrauches ist? —

So kann nur fragen, wer die Welt nur mit den Augen des Verstandes betrachtet, wer der freien Phantasie, die unerschöpflich in Analogien und somit auch in metaphorischen Naturbeseelungen ist, ihre Existenzberechtigung abschneidet oder die herrliche Jovistochter, dies mutwillige Kind, aus der holden Dämmerung ans grelle Tageslicht zerren will. So kann nur fragen, wer ganz äußerlich die Dichtung der verschiedenen Zeiten betrachtet und in verwandten Anschauungen nur das Echo der früheren entdecken will, wer in der Gemeinsamkeit solcher Empfindungs- und Ausdrucksweisen nicht den Hinweis auf die ewig gleiche, in unserem psychisch-physischen Menschenwesen begründete Nötigung zu erblicken vermag, die Welt uns anzueignen, indem wir ihr uns metaphorisch hingeben, und wer das Symbolische alles künstlerischen Schauens und Schaffens in seiner ewigen tiefen Bedeutung nicht zu erkennen imstande ist. —

Freilich das Rätsel der Poesie lösen, ihren Begriff durch Definition erschöpfen, würde bedeuten, das Menschheitsrätsel überhaupt lösen; wir können nur umschreiben, nur bildlich deuten. Wie ist das oben angeführte Wort des trefflichen Grimm so schön: „Die Poesie ist das Leben, gefaßt in Reinheit und gehalten im Zauber der Sprache." Wie geht Einem da das Herz auf, und wie ahnt man: Das ist das Rechte! Und doch! Es ist nur bildliche Umdeutung, Umschreibung! Der Zauber der Poesie ist ein Schatz tief unten im Grunde — des Symbolischen, des Metaphorischen. Da reicht kein Lot des Begriffsmäßigen hinab. Im schaudervollen Ahnen gewinnt man

es, und will man es greifen, um es zu begreifen, zerrinnt es wie ein Schemen. Man muß das Herz erfüllen davon — aber Name, Begriff ist Schall und Rauch! Das Poetische ist nicht bloß Symbolik, Veranschaulichung, Versinnlichung, ist nicht bloß Befriedigung des Wohlgefühls, nicht bloß Ausdruck und Sättigung des Lebensgefühls und der Sympathie mit allem, was unser Dasein teilt, es ist das alles zusammen genommen; es ist Geist, Durchgeistigung. Und wer will das definieren? Wir spüren seinen Hauch, und das ist genug! —

Wenn einmal die seelenkundige und sprachgewaltige Marie von Ebner-Eschenbach den Gedanken ausdrücken will, daß der Schmerz zuerst lähmend, dumpf wirkt und erst allmählich in seiner Tiefe und Größe erkannt wird, also daß das tiefe echte Leid wächst, weil es sich vertieft, da faßt sie dies in die Frage: „Wann ist es kälter, he? eine Stunde oder mehrere Stunden nach Sonnenuntergang?“ Was ist hierin nun das Wirksame, das uns erleuchtet, erwärmt, vielleicht erbeben läßt? Es ist die Veranschaulichung des Inneren durch das Äußere, des Seelischen durch den physischen Vorgang, die Parallele zwischen Geist und Natur, es ist die Symbolik, das Metaphorische! Starb dir dein Weib, so ging deine Sonne unter! Wann ist es nun kälter, eine Stunde oder mehrere darnach? —

Es ist also ein wunderbarer Bann, der uns umfängt, wenn wir Geistiges durch Natürliches und wenn wir umgekehrt das Natürliche geistig deuten; das ist etwas Wurzelhaftes, ja Dämonisches in uns; es führt uns in die dunklen Gründe unseres Seins; und in ihnen wurzelt die tiefste Sprache des menschlichen Herzens, die Poesie. —

Wenn der Dichter die Natur nicht physikalisch und mathematisch betrachten soll — und das liegt in jener Forderung, von allem Phantasiemäßigen abzusehen, — so muß er sie beseelen, muß ihr ein Auge leihen, daß sie geistig blicke, muß sie zum Symbol eines Innern machen. Und das ist weder Wahnsinn noch Unsinn, weder Lug noch Trug, sondern es ist Schönheit, durchgeistigte Natur, Synthese von Geist und Welt, ist künstlerische Wahrheit; denn warum soll ich, wenn auch nicht mit dem Verstande als ein Dogma, sondern mit der Phantasie als schönen, ästhetischen Schein es nicht glauben, daß der Wind die Flügel regt, daß die Fürstin Sonne ihren Purpurmantel um die Schultern schlägt, daß „süße sanfte Sommerruh sinkt ins Laub der Linden“,

daß „ein wunderseltnes Sommerahnen über alle Welt zur Nacht gekommen", daß „sich will auf all die Blüten betten herbstbraune Ruh", daß „der Wipfel Abendweise mir das Herz gefangen nahm", daß „die Blumen mit gesenkten Blütenglocken schlafen", daß „in herbstlich graue Wolkenkutten hüllt sich der Himmel überm Land und das Mädchengarn durchträumt die Luft —

Es geht ein Ruhn und tiefes Träumen,
Ein Glück, das purpurn nun verflammt,
Und raunend singt den müden Bäumen
Der Wind ein leises Totenamt . . ?

Denn König ist der Dichter hier auf Erden, er gebietet den Elementen, und sie beginnen zu leben, zu atmen, zu fühlen wie ein Mensch, er ruft zum Einklang Natur und Geist, er enträtselt das schlummernde Geheimnis, wie Eichendorff die Losung für den Dichter ausgiebt:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst Du nur das Zauberwort.

Der Dichter schließt den Schacht verborgener Tiefen auf, und sein Wunderschlüssel ist die Analogie, ist das Anthropozentrische, ist das Metaphorische. Und die Dichtungen wären, auch dem blöden Auge erkennbar, nicht mit so reichen Sternen sprachlicher Metaphern überstreut, und diese wären für die einzelnen Dichter nicht so ungemein charakteristisch, wenn sie nicht das naturnotwendige lautliche Widerspiel jenes inneren Prozesses wären, in welchem das Phantasieleben des Dichters die äußere Anschauung mit seinem Innenleben verschmilzt.

Aber auch umgekehrt muß der Dichter, weil er nach Anschaulichkeit, nach lebensvoller Bildlichkeit (im engeren Sinne) vor allem strebt, das Innerliche zu einem Äußeren gestalten, und wieder ist die Metapher der Abdruck dieses Vorganges. Er muß das Verstandesmäßige, das nur ein Barbar ihm als einzige Norm aufdrängen mag, in Anschauung und Empfindung, das Abstrakte zum Konkreten umwandeln.

Die abstrakten Begriffe wie Gesetz, Mitleid, Tugend, Scham, Kühnheit, Hoffnung, Furcht, Streit, Neid, Trauer, Sorge, Armut, Reichtum u. s. f. werden in der „personbildenden" Phantasie nicht nur zu Göttinnen oder sonstigen Allegorien in alter und neuer Poesie wie bei den antiken Dichtern die Δίκη, Ἀνάγκη, die

geflügelten Γῆρας, Θάνατος, Ἔρως, Νίκη, Ὁσία, die goldene Flügel hat, weil sie so hehr ist, wie bei den mittelalterlichen Dichtern Frau Ehre, Frau Abenteuer, Frau Stäte, Frau Welt, Frau Sälde, Frau Minne u. ä., sondern der Dichter haucht ihnen Leben ein und giebt ihnen individuelle, dem physisch-psychischen Menschenwesen analoge Züge, wie Homer die unheilbringende Ate mit zarten Füßen versieht, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen (Il. XIX 91) u. ä. m.

Nur wenige Beispiele mögen diese Umwandlung des nur in der Phantasie Existierenden, des nur Gedachten in ein anschauliches Leben, in eine schier greifbare Gestalt, die von der mythisch-religiösen sich nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht mehr Gegenstand des dogmatischen Glaubens ist, verdeutlichen[1]). Es ist sonst dieselbe Wirkung des Metaphorischen, dieselbe poetische Anschauung, wenn z. B. die Amerikaner (Waitz III 189) den Todesgott sich denken als ein menschliches Knochengerippe mit feurigen Augen, das nur mit dünner Haut überzogen und sprachlos ist, das Bogen und Pfeile und eine Keule trägt, aber doch schon mit dem Blicke tötet, es ist das dieselbe metaphorische Anschauungsweise, die in analoger, teils dogmatischer, teils frei ästhetischer Form in alter und neuer Dichtung uns begegnet.

Auf einem Grabstein in Attika fand man ein Epigramm auf einen Knaben, den der Geier Tod, die dunklen Schwingen dem Unglücklichen um das Haupt schlagend, auf dem Schoße des Vaters packte. Bei Horaz (Carm. I 4) pocht der bleiche Tod ohne Unterschied mit seinem Fuße an die Pforten der Schäferhütten wie an die der Königsschlösser; bei Tibull (I 1,70) erscheint er mit umhülltem Haupte und streckt (1 3,4) die gierigen Hände nach seinem Opfer aus, wie auch Geibel sagt: „Ins bunte Mahl greift er mit eisigkalter Faust und streift die Rosen von den Wangen“ und ein andermal:

Der schnellste Reiter ist der Tod, er überreitet das Morgenrot;
Sein Roß ist fahl und ungeschirrt.

Die Sorge steigt selbst auf das eherne Schiff und bleibt nicht hinter den Reiterzügen zurück, schnell wie Hirsche im Lauf und der Regensammler, schnell wie der Ostwind, bei Horaz (II 16) und ebenso (III 1): „Das drohende

[1]) Ich wiederhole hier Einiges, was ich in anderem Zusammenhange in der Ztschr. f. vergl. Litgesch. VII. S. 98 f. dargelegt habe.

Gespenst der Furcht wandelt überall mit dem Herrn; nicht weicht sie von dem gepanzerten Dreidecker, und hinter dem Reiter hockt die schwarze Sorge", und bei Goethe, am Schlusse des zweiten Teils des Faust spricht das „graue Weib", die Sorge:

Würde mich kein Ohr vernehmen,
Würd' es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Üb' ich grimmige Gewalt,
Auf den Pfaden, auf der Welle,
Ewig ängstlicher Geselle;
Stets gefunden, nie gesucht,
So geschmeichelt, wie verflucht,
Hast du die Sorge nie gekannt?

So (in „Alexis und Dora"): „Wenn die Sorge sich kalt, gräßlich gelassen, mir naht", bei Storm: „An meinem Bett in der Mitternacht Als Wärterin die Sorge wacht."

Ist das aber nicht reiner Unsinn, fragt der nüchterne Pedant, der kühle „Verstand"? Die Sorge wühlt ja doch nur im Herzen! — Ist das aber nicht schon wieder ein Bild? Und können wir denn dem Bildlichen überhaupt entgehen, wenn wir Geistiges bezeichnen? Soll ich sagen: „Die Sorge ist im Herzen". Es wäre wider den Sprachgebrauch. Dieser ist durch und durch metaphorisch, und so spricht auch die Prosa: „Die Sorge nagt am Herzen, sie rührt das Herz auf" u. s. f. Und warum soll der Dichter nun nicht noch ein wenig anschaulicher sein? Wird aber nun etwa mit dem Bildlichen etwas Unwirkliches bezeichnet? Nein, keineswegs! Das Metaphorische ist hier Versinnlichung des Geistigen; die Wirklichkeit d. i. hier ein gedankenmäßiger, aber höchst reeller Vorgang wird nur durch Analogie gedeutet, versinnbildlicht. Und es hieße, der Poesie ihren innersten Nerv ausreißen, wollte man ihr das Prinzip der Anschaulichkeit, der größten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege, rauben. Und so lassen sich auch die modernen Dichter durch den Aberwitz phantasieloser und schulmeisternder Seelen nach der Art v. Sosnosky's nicht beirren.

In einer vergleichenden Tropik, die zu den interessantesten Aufgaben der Litteraturgeschichte gehört, weil sie nicht nur in das innerste und allgemeinste Wesen der Poesie, sondern auch in die individuelle Eigenart der einzelnen Dichter hineinführt,

würde es ein fesselndes Kapitel für sich geben, wenn man darstellte, wie das Leid, das Unglück durch Metaphern, sagen wir nur vom Meer und vom Sturm, versinnlicht wird. Nehmen wir nur ein paar antike und moderne Dichter heraus! Also Äschylos! Da „bricht ein gewaltiges Meer der Leiden über die Perser herein.“[1]) Da „naht des Unglücks Flut“[2]) Da „leben die Stürme des Verhängnisses;“[3]) in den „Schutzflehenden“ klagt der König:[4])

Von allen Seiten unbezwingbar dräuende Not!
Der Leiden Unzahl schwillt, ein Strom, auf mich herein;
In Ate's abgrundtiefes, unfahrbares Meer
Bin ich zum Hafen nicht gelangt des Mißgeschicks.

Bei Sophokles „liegt Aias in einem trüben d. h. den Grund des Meeres aufwühlenden Sturm der Krankheit“ (des Wahnsinns)[5]), Oedipus fällt in den Wogenschwall gewaltigen Mißgeschicks[6]). Bei Euripides ist der Wogendrang des Unglücks und die Flut der Leiden eine außerordentlich häufige Metapher, so z. B. im Hippolytos, wo Theseus klagt[7]):

Des Unheils Strudel packte
Und riß mich fort, und nimmer heb' ich mich
Auftauchend aus dem Abgrund an das Licht.

In der Medea beklagt der Chor die Königin[8]):

Wie hat dich in unheilvollen Wogendrang
Des Leids ein Gott hinabgestürzt.

Dem Schiffe gleich wird der Mensch oder sein Geschick vom wilden Wetter des Unglücks umtobt, wie es im Jon heißt:[9])

[1]) Pers. 433. Αἰαῖ, κακῶν δὴ πέλαγος ἔρρωγεν μέγα Πέρσαις.

[2]) Pers. 599 ὅταν κλύδων κακῶν ἐπέλθῃ.

[3]) Ag. 819 ἄτης θύελλαι ζῶσι.

[4]) v. 468: Καὶ πολλαχῇ γε δυσπάλαιστα πράγματα, Κακῶν δὲ πλῆθος ποταμὸς ὡς ἐπέρχεται. Ἄτης δ' ἄβυσσον πέλαγος οὐ μάλ' εὔπορον Τόδ' ἐσβέβηκα, κοὐδαμοῦ λιμὴν κακῶν.

[5]) Ai. v. 206 Αἴας θυλερῷ κεῖται χειμῶνι νοσήσας.

[6]) Oed. tyr. 1527 εἰς ὅσον κλύδωνα δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθας.

[7]) v. 822 Κακῶν δ', ὦ τάλας, πέλαγος εἰσορῶ Τοσοῦτον ὥστε μήποτ' ἐκνεῦσαι πάλιν Μηδ' ἐκπερᾶσαι κῦμα τῆσδε συμφορᾶς.

[8]) ὡς εἰς ἄπορόν σε κλύδωνα θεός, Μήδεια, κακῶν ἐπόρευσε.

[9]) Jon 966 οἴμοι, δόμων σῶν ὄλβος ὡς χειμάζεται.

Weh mir, wie deines Hauses Glück der Sturm umbraust!
So sagt Phaedra im Hippolytos:[1])

Ich liebe meine Kinder, doch es rütteln
An meinem Herzen andre Schicksalsstürme.

Unter den modernen deutschen Dichtern klagt nicht nur Heine, dessen Mund — wie er seiner Geliebten gesteht — „von Metaphern überquellt", daß sein Herz dem Meere gleich stürmt und wogt, daß es wilder ist als Wind und Wellen u. s. f., sondern auch Geibel sinnt voll Wehmut, wie er den ruhlos verschäumenden Wellen am Dünenhange träumend zuschaut:

Wie bald ist so zerronnen,
Was dich bewegt, o Herz!
Ein Schaum nur deine Wonnen,
Ein Wogenschlag dein Schmerz.

Aber die griechischen Tragiker, die des attischen Seereiches Herrlichkeit erstehen sahen, entlehnen weit häufiger ihre Bilder dem Meere als unsere modernen deutschen Dichter; von Euripides erzählt sein antiker Biograph Philochoros, er habe eine Höhle mit dem Ausblick auf das Meer bei Salamis sich hergerichtet, um dort, fern von dem Gewühle der Menschen, zu träumen; „daher wählt er auch vom Meere die meisten seiner Vergleiche." Nicht viel anders ist es bei dem modernen Inselvolke, das durch das Meer zu seiner Größe gelangt ist, bei den Engländern. Nicht bloß Shakespeare gehorcht auch dieses Element, sondern es weht wie Meereshauch durch die Dichtungen Wordsworth's und Byron's, dessen ganzes wechselreiches Leben wie die wilde Brandung an felsiger Küste erscheint („Epistle to Augusta"), und Shelley's, der voll Seligkeit sich von den mächtigen Armen des Meeres schaukeln ließ und an seinem Herzen seine Seele aushauchte, und Tennyson's und Swinburne's u. s. f. So ist denn auch von Shakespeare an bis auf die neueste Zeit die vom Meere und dem Sturm entlehnte Versinnbildlichung des Leidens eine nicht seltene. — Doch weiter!

Es irrt die Trauerkunde mit bleichem Munde scheu durch die Gassen (Geibel). Es schwebt auf Romas Hügeln, auf Flügeln, die der Südwind netzt, Melancholie so bang dahin (Heyse). Es sagt Rückert vom Schmerz:

---

[1]) v. 315 φιλῶ τέκν'. ἄλλῃ δ' ἐν τύχῃ χειμάζομαι.

Dann wird das rege Wiegenkindlein Schmerz
Im Busen endlich schlafen,

und Storm:

Leise sich der Schmerz
Well' um Welle schlafen leget,

und:

Der Geier Schmerz flog nun davon,

und Heyse:

Dem Schmerz, so lang er jung ist,
Sind die Wände des Leibes viel zu eng, ihn einzuschließen.
Er tobt umher, daß er den Ausweg fände. —

Im deutschen Volksliede (Uhl. S. 716) heißt es:

Armut hat mir die Lauten geschlagen,
Ellend hat mir gepfiffen.

Bei Lenau lächelt leise die Freude auf den kummerbleichen Wangen. Moerike redet die Hoffnung an:

O vergieb, du Vielgetreue! Tritt aus deinem Dämmerlicht,
Daß ich dir ins ewig neue, mondenhelle Angesicht
Einmal schaue recht von Herzen,

und Lenau klagt:

Hab' ich das süße Kind, die Hoffnung, erschlagen!

Storm sagt von der Sehnsucht:

Sie „mutlos die Flügel senkt und stirbt",

Karl Busse:

Und mit den großen verträumten Augen
Sieht lockend mich Frau Sehnsucht an,

und:

Im Herbstwind der Erinnerung
Blüht die Aster der Entsagung mir,

und:

Der Falter junger Liebeslust
Pocht sehnend an die Fensterscheiben. —

Geibel singt:

Wir glaubten den Sieg bereits am lockigen Haar gefaßt;

er nennt die Liebe schwarzlockig, feurig glühend, wie auch Goethe („Pilgers Morgenlied") ruft:

Allgegenwärtige Liebe, durchglühst mich,
Beutst dem Wetter die Stirn, Gefahren die Brust.

Ein italienischer Dichter (Praga) beginnt eine seiner Terzinen:

Wenn rings die Abendglocken leis verklingen,
Beginnen Lieb' und Frieden sanft verklärt
Ein Chorlied stillen Seelen vorzusingen,

und Leopardi („Dante"):

Ob auch die weißen Schwingen der Friede breitet
über unser Land . . .

Goethe sagt von der Ungewißheit (Iphig. III 1):

Die Ungewißheit schlägt mir tausendfältig
Die dunklen Schwingen um das bange Haupt.

Eichendorff frohlockt:

Und meine Seele spannte
Weit ihre Flügel aus,
Flog durch die stillen Lande,
Als flöge sie nach Haus.

Schiller sagt vom Glück:

Leis auf den Zehen kommt's geschlichen,
Die Stille liebt es und die Nacht,

Busse:

Mir kam das Glück in Nacht und Not
Auf purpurblauem Wagen,

und:

Es braust um mich und jubelt
Von Glück ein ganzes Meer,

Geibel von der Freiheit:

Auf steigt sie aus den Schlacken,
Unschuldig, auf der Stirn den Strahl von oben,

Storm von der Leidenschaft:

Noch einmal fällt in meinen Schoß
Die rote Rose Leidenschaft,

und ein andermal:

Du giebst der Jugend letzten Kuß,
Die letzte Rose giebst du mir,

vom Schlaf:

Und wie die Brust dir atmend schwellt und sinkt,
Trägt uns des Schlummers Welle sanft hinüber.

In allen Litteraturen ist die abstrakte Zeit zu sinnvollem Leben personifiziert worden; die Orphiker gaben dem αἰών (der

Ewigkeit) ein zähnefletschendes Löwenhaupt; Simonides spricht von dem „Zahn der Zeit"; ein Dichter der Anthologie (A. P. VII 225) kündet von der Zeit, daß sie Felsen zermalmt und auch des Eisens nicht schont und alles mit einer Sichel vernichtet — wie bei Horaz der Tod (ep. II 2, 178) und in der christlichen Vorstellung der Engel des Todes (Offenb. 14, 17) die Sense führt —; bei Euripides führt die Zeit, wenn wir einer glänzenden Vermutung v. Wilamowitz' Glauben schenken wollen, eine Keule[1]) (Herakl. 776); der Gedanke ist von tiefer Symbolik, den Euripides ausprägt in kurzer Prägnanz: Glück und Gold — so deutet Wilamowitz ihn aus — verleiten den Menschen, daß er die Selbstbeherrschung fahren läßt und nach der Macht greift, die nicht mehr mit der Gerechtigkeit besteht; die Überhebung (ὕβρις) kommt über ihn, und so fährt er dahin auf dem stolzen Wagen der irdischen Herrlichkeit; aber das nimmt kein gutes Ende; die Zeit, die allgewaltige, erhebt ihre Keule, und der Blick des bösen Gewissens scheut vor ihr; der Glanz des güldenen Wagens, der gleißende Schein der erlogenen Herrlichkeit verlischt; unerbittlich fährt die Keule der Zeit nieder; Wagen und Glück, Ehre und Leben ist zerschmettert. — Das ist Poesie und Symbolik! Beide sind eben eins in der das Geistige versinnlichenden Macht des Metaphorischen.

Von der grauen Zeit sagt Catullus:

Des schwindenden Greisentums Wackelköpfchen
Zu guter letzt jedem jegliches Wort benickt,

von der jungen Zeit Geibel:

Wohl schwillt mir hoch die Brust,
Sah ich die junge Zeit,
Wie sie gewaltsam ringt,

Barbieux:

Die Vagantin Zeit, die Greisin,
Deren Fuß gleichgültig niedertritt,
Was untergehen muß,

Goethe (Egmont):

---

[1]) Ὁ χρυσὸς ἅ τ' εὐτυχία φρενῶν βροτοὺς ἐξάγεται δύνασιν ἄδικον ἐφέλκων. Χρόνου γὰρ οὔτις ῥόπαλον εἰσορᾶν ἔτλα Νόμον παρέμενος, ἀνομίᾳ χάριν διδοὺς ἔθραυσεν ὄλβου κελαινὸν ἅρμα.

„Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Rosse der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch".
Heine:

Die Stunden sind aber ein faules Volk!
Schleppen sich behaglich träge,
Schleichen gähnend ihre Wege;
Tummle dich, du faules Volk!

Hopfen:

Hörlos und faulen Ganges schleicht die Zeit
Dahin in meinem stillen Krankenzimmer. —

Aber auch andere abstrakte Begriffe der Zeit werden in Anschauung umgesetzt. Ich erinnere an den Anfang des 90. Psalms, wo das Wort „ewig" umgedeutet wird:

Ehe denn die Berge worden und die Erde und
die Welt geschaffen worden. —

Das abstrakte „nie" wird in der ganzen Weltlitteratur durch die anschauliche Schilderung von Naturunmöglichkeiten umschrieben, besonders häufig bei den antiken Dichtern, z. B. Vergil (ecl. I 59):

„Eher wird der Hirsch im Äther weiden, das entweichende Meer die Fische auf dem Trocknen lassen, als daß des Caesar Antlitz aus unserem Herzen weiche",
Properz (I 15, 29):

Denn eh' soll kein Strom ins unendliche Meer sich ergießen,
Eher ja sollen des Jahres Wechsel sich wandeln im Lauf,
Als sich wendet die Liebe,

und (III 15, 31):

Eher mit trügender Furcht wird höhnen den Pflüger
der Acker,
Eher mit dunklem Gespann ziehen die Sonne daher,
Eher die Flüsse zum Quell aufwärts die Fluten ergießen
Und auf trockenem Grund eher verdorren der Fisch,
Als je anderswohin ich trage die Schmerzen der Liebe.

So singt auch Leopardi:

Eh' wird ins Meer gestürzt der Sternenreigen
Auslöschend in der Tiefe Schlund verzischen,
Bevor der Nacht zum Raube
So heller Ruhm verblasse u. s. f. u. s. f.

So wird also durch das Medium des Metaphorischen auch in

der Poesie nicht nur das Äußere zu einem beseelten Inneren, sondern auch das Innere, das Gedankenmäßige und noch so Abstrakte, zu lebendiger Anschauung und gewinnt sinnfällige Gestalt. Diese Veranschaulichung des Geistigen ist nicht eine widerspruchsvolle Erscheinung — der Dichter spricht von Flügeln des Geistes, ohne an sie zu glauben, und ohne das rettende „gleichsam, gleichwie" —, ist auch nicht „unverständig weiter verschleppte Sprachformel", sondern wurzelt in unserer menschlichen Anschauungsweise, die notwendig, nach Maßgabe unseres geistig-leiblichen Wesens, metaphorisch ist und in Ermangelung einer Erkenntnis des Seelischen und Geistigen die Sinnenwelt als Wegweiser durch die terra incognita nehmen muß. — Das Poetische, wie das Künstlerische überhaupt, ist eine Synthese von Welt und Geist und führt zu jenem Einklang, der aus dem Innern dringt und in das Herz die Welt zurückeschlingt.

In der Poesie wird das Geistige Wort, wird die Anschauung Bild und von Empfindung beseelt, wird das Abstrakte konkret, kommt das Starre in Fluß und Bewegung, wird das Tote belebt. Das ist das Metaphorische, die unentrinnbare Symbolik in der Dichtkunst; es ruht auf der Verschmelzung von Innenleben und Außenwelt, d. h. auf unserem physisch-psychischen Menschenwesen.

Und so können wir mit Dilthey[1]) schließen: „Es ergiebt sich, daß das Bild, die Vergleichung, der Tropus" (kurz das Metaphorische) „nicht in der Darstellung hinzukommt wie ein Gewand, das über einen Körper geworfen wird, vielmehr sind sie dessen natürliche Haut. Das Symbolbilden, das die Seele des dichterischen Vorganges ist, erstreckt sich durch den ganzen Körper der Dichtung bis in die Personifikation und Metapher und Synekdoche und Metonymie".

Wie Leib und Seele, so sind auch Bild und Gedanke in der Dichtung eins, ja in diesem harmonischen Zusammenklingen von Außenbild und Innenleben beruht der Zauber aller Poesie, ja aller Kunst.

---

[1]) „Die Einbildungskraft des Dichters" in den Aufsätzen, Ed. Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet (Leipzig 1887) S. 464.

Sechstes Kapitel.

Das Metaphorische in der Philosophie.

Der Verstand und die Phantasie sind die uralten Feinde, welche sich auf Tod und Leben in der Welt des Geistes befehden. Jener herrscht auf dem Gebiete des Gedankens, diese auf dem der Kunst. Und doch kreuzen sich ihre Wege so oft, doch sind sie Todfeinde? Es ist eben das Verhängnisvolle, daß sie einander so notwendig bedürfen, daß der Eine ohne den Anderen nichts Rechtes leisten kann. Aber ist dies wahr? In dem künstlerischen Schaffen freilich muß die Begeisterung, muß der kühne Flug der Phantasie durch Besonnenheit geleitet und gelenkt werden, aber giebt es nicht ein reines, abstraktes Denken? Hat nicht Hegel den Beweis der Selbstentwickelung des reinen Gedankens in der Dialektik erbracht? Nein! Es war nur Schein, es war nur Wahn. Der Traum zerrann, und je holder und hehrer, je bannender er gewesen, um so nüchterner war das Erwachen. Aber es ist einmal so: es giebt kein Denken ohne Anschauung; und giebt es Anschauung ohne leise Färbung, ohne Bilder der Phantasie? „Der innerste Kern einer echten und wirklichen Erkenntnis", sagt Schopenhauer, „ist eine Anschauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern: darum ist die Phantasie ein so notwendiges Werkzeug desselben."

So sehr sich auch der Philosoph, ja selbst der strengste abstrakte Logiker in der ätherreinen Sphäre des Gedankens, fernab von den Bildern dieser bunten Erscheinungswelt, wähnen mag, so erhaben er über der Welt des schönen Scheins, die der Dichter schafft, sich dünken mag: das Denken bedarf

des Gedachten, des Objektes, und dieses übermittelt nur die Anschauung.

Die Dialektik hatte zu beweisen, daß das in sich geschlossene Denken die wirkliche Welt ergreife. Aber der Beweis fehlt. Denn allenthalben hat es sich heimlich geöffnet, um von außen aufzunehmen, was ihm von innen mangelt. Das geschlossene Auge sieht nur Phantasmen. Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod.[1])

Das geistige Leben des Menschen ist ein einheitliches; die einzelnen Sphären desselben stehen nicht gesondert da, sondern sie berühren sich in beständiger Wechselwirkung; so auch die Thätigkeit des Verstandes und die Anschauung, so Denken und Dichten. Die Anschauung wird durchgeistigt, das Denken versinnlicht. Es ist ein schönes Wort Ludwig Uhlands: „Das Innere des Menschen strahlt nichts zurück, ohne es mit seinem eigenen Leben, seinem Sinnen und Empfinden getränkt und damit mehr oder weniger umgeschaffen zu haben. So tauchen aus dem Borne der Phantasie die Kräfte und Erscheinungen der Natur als Personen und Thaten in menschlicher Weise wieder auf. Ebenso werden auch abgezogene Begriffe wie die Formen und Verhältnisse der Zeit als handelnde Wesen gestaltet. Der Gedanke steht niemals abgeschieden neben dem Bilde, wohl aber teilt er den aus der Natur und aus der menschlichen Erscheinung entnommenen Gebilden seine eigene schrankenlose Bewegung mit, und so erhält das Natürliche, indem es teils seinen gewohnten, teils fremden und höheren Gesetzen folgt, den Zauber des Wunderbaren, die Mythendichtung im Ganzen aber den Charakter des Tiefsinns und der sicheren Kühnheit.“

Auch das Erkennen und das Denken kann niemals den Charakter des Subjektiven verleugnen. Die Welt, die wir wahrnehmen, existiert doch nur so in unserem Geiste; sie erfährt in unseren Sinnen, in unserem Denkvermögen eine Umgestaltung; aber sie würde zu reinem Schein herabsinken, wenn wir nicht eine Analogie zwischen dem Bilde unserer Wahrnehmungen und den Dingen, die jene verursachen, konstruieren, wenn wir nicht eine Einheit

[1]) Trendelenburg, Logische Untersuchungen I [3] S. 109.

zwischen Geist und Welt bis zu einem gewissen Grade annehmen müßten. Aber diese Analogie wird im Denken notwendig metaphorische Vorstellungen hervorrufen. Wir wissen nur von einer Welt, so weit wir sie in uns erleben, d. h. so weit wir sie nach den Gesetzen unseres Geistes umformen, unsere geistig-leiblichen Verhältnisse ihr leihen. Das Denken und Erkennen muß daher von dem Metaphorischen durchsetzt sein.

Aber zu dieser Thatsache und zu der Unmöglichkeit, von dem Bildlichen der Anschauung, von der stets geschäftigen Farbenmischung der Phantasie abzusehen, kommt hinzu, daß das Denken aufs innigste verschmolzen ist mit der Sprache. Ist diese auch nur der Stoff und jenes die Form, ist die Sprache nur der Leib, das Denken die Seele, so ist doch das Denken, wenn es sich nicht in Zeichen kundthun soll, an die Sprache gebunden; daß diese aber durch und durch symbolisch und metaphorisch ist, ruht in unserem physisch-psychischen Sein. Es führt keine andere Brücke von dem Denken zum Sein als die Analogie; und daher ist Denken und Sprechen metaphorisch, und daher kann man Philosophie, d. i. die Wissenschaft der Prinzipien des Weltganzen, die Wissenschaft der Wissenschaften, ein Dichten in Begriffen nennen; sie kann nimmer der Phantasiethätigkeit entraten, sie wird durch die Sprache, aber auch durch die Begriffe selbst und durch die menschliche Gebundenheit, die kein anderes Grundprinzip als das des Inneren und Äußeren aus dem eigenen Sein zu entwickeln ermöglicht, durchaus metaphorisch. Es ist daher in der That der Zusammenhang zwischen Philosophie und Poesie ein weit engerer, als man gemeinhin annimmt; das fesselnde Band beider ist eben das Metaphorische. Hinzu kommt die Tyrannei der Sprache, welche feste Begriffe übermittelt und behufs Weiterbildung der Gedanken zu immer neuen Uebertragungen dieser Begriffe, d. h. also zu metaphorischer Umbildung derselben führt. Auch hier vollzieht sich dann wie beim Mythos das Schauspiel: was nur Symbol war, wird zur Thatsache, und umgekehrt, was eigentlich und als Wirklichkeit gemeint war, sinkt zum (erkannten) Bilde, zum Symbol herab; der Nachfolger wirft seinem Vorgänger metaphorischen Ausdruck seiner Gedanken vor; und nun müht er sich, in die alten Schläuche neuen Wein zu füllen; und so entsteht ein höchst interessanter Prozeß der beständigen Umprägung

der alten Münzen, die nun einmal durch unsere begränzte Erkenntnis gegeben sind. Immer neue Analogien spielen hinein und verändern so das Weltbild im Geiste des Philosophen. Jede Zeit hat so ihr geistiges Auge; und auch in dieser Hinsicht läßt sich der enge Zusammenhang — wie bei allen Kulturerscheinungen einer individuell ausgeprägten Zeit — zwischen Denken und Dichten, zwischen Philosophen und Poeten aufweisen. Kopf und Herz liegen eben dicht bei einander; das Herz versorgt auch das Hirn mit dem Lebensstrom des Blutes; auch der Philosoph vermag nicht — ebenso wenig wie der Erfinder und der Entdecker — der Herzerregung, der Begeisterung zu entraten; er vermag aber auch nicht, seine Zeit mit ihren Anschauungen und Begriffen zu verleugnen; es ist somit mehr als Phrase, wenn man z. B. von Schopenhauer sagt, daß er die Philosophie der Romantik geschrieben hat, und wenn man Platon oder Hegel in Beziehung setzt zu der Poesie ihrer Zeit.

So sehr man auch die künstlerische Anschauung in Gegensatz setzen mag zu den Begriffen; diese verleugnen jene doch selten; und der Nachweis der Irrtümer früherer Systeme gründet sich vor allem auf den Satz, daß jene ein Bild statt der Sache, eine Metapher statt eines Begriffes geben.

Doch ehe wir hierauf eingehen, mögen wir in aller Kürze und zunächst im allgemeinen uns klar machen, wie das Metaphorische in die Metaphysik, wie es in die Erkenntnistheorie hineinspielt und sodann, wie die Begriffe durch das Prinzip der Analogie, durch metaphorische Umbildung wechseln und sich umwandeln.

Die Philosophie sucht das Allgemeine im Besonderen, und die Analogie ist es vor allem, durch die sie — wie alle Einzelwissenschaften — die Welt des Wissens erobert, da sie ihr immer neue Subsumtionen bietet. Doch das Verhängnisvolle, die Schranke unseres Wissens, besteht darin, daß wir dem Allgemeinen immer wieder nur das Prädikat des Einzelnen beilegen können.[1]) Und so kommen wir aus dem Metaphorischen nicht heraus. — Die Welt ist für uns teils Erscheinung — als solche gehört sie der Erkenntnistheorie an —, teils Bild, Symbol, und das ist das Reich des Metaphorischen. „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener

[1]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. II S. 373.

Geist.“ Wir müssen uns beschränken, von dem Äußeren, das wir wahrnehmen, auf ein Inneres zu schließen, das wir nicht wahrnehmen und das wir uns deuten als dem unsrigen verwandt oder metaphysisch als Urquell alles Seins, also auch des unseren. Und da fragt es sich nicht, ob es Trug, ob es Traum ist, sondern es handelt sich um die notwendigen Grenzen unseres menschlichen Erkennens, das immer Stückwerk, immer hypothetisch bleibt, um die Einsicht, daß wir die Erfahrungen an uns und in uns doch immer wieder nur als Schlüssel für die Rätsel, die uns umgeben, benutzen können. Und ist dies Nichtwissen, dies Eingeständnis, daß der Fortschritt unseres Erkennens von der (vermeintlichen) Thatsache zum Metaphorischen, vom Metaphorischen zu neuen vermeintlichen Thatsachen und so ins Unendliche fort führt, ohne je die volle Wahrheit zu gewinnen, ist diese Einsicht, daß unser Wissen nur ein Gleichnis des Unwißbaren ist, diese Einschränkung des Erkennbaren auf das reinmenschliche Maß, d. h. auf das des Inneren und Äußeren ein — Unglück? Lehrt nicht Goethe, daß es das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren, und ist es nicht wahr, daß, wie Hebbel sagt, für uns Menschen überall der Punkt, bis zu welchem wir vordringen können, anstatt der Wahrheit gelten muß?

Freilich führt eine kritische Betrachtung der Geschichte der Philosophie, die eine Verkörperung der möglichen Weltprobleme bildet, zu dem Ergebnis, daß nicht nur die Ideen des Platon Hypostasierungen menschlicher Begriffe sind, sondern nicht minder die Substanz bei Spinoza mit den beiden, dem Menschenwesen abgelauschten Attributen des Denkens und der Ausdehnung, das Ich bei Fichte, das Absolute bei Hegel, der Wille bei Schopenhauer, das Unbewußte bei Hartmann nichts anderes als metaphorische Personifikationen sind. Aber ist darum alles dies Philosophieren ein Traum, ist es Lug und Trug? Wohnt ihm nicht die hehre Wahrheit inne, daß wir, als Einheit von Leib und Seele, auch die Einheit des Alls, die Einheit von Geist und Welt als Postulat der Vernunft hinnehmen müssen, und zwar, wie es dem Menschen geziemt, der doch nicht selbst der Weltengeist ist und somit diesen auch nicht erkennen kann, mit dem demütigem Geständnis unseres Nichtwissens, mit dem frommen oder resignierten Genügen an — dem

Gleichnis? Sobald eben der Mensch seiner selbst im Denken bewußt wird und in der Reflexion die in ihm vollzogene Synthese von Leib und Seele auflöst, giebt es nur zwei Wege für die Weltbetrachtung: entweder wird das Innere, das Geistige verkörperlicht, so daß es zur Funktion des Physischen herabsinkt, oder das Körperliche wird vergeistigt bis zur Hypothese der Weltseele. So giebt es nur ein Entweder - Oder. Entweder ist alles materiell oder alles ist Geist, beziehungsweise beseeltes Leben. Entweder ist das Geistige nur eine Begleiterscheinung des Naturprozesses oder ein höherer Grad der Wirklichkeit. Zwischen diesen beiden Problemen schwankt die gesamte Metaphysik hin und her. Alle Metaphysik ist daher metaphorisch, ist ein Gedankengedicht. —

Der philosophische Poet Herder beginnt seine Auseinandersetzungen „Vom Erkennen und Empfinden in ihrem menschlichen Ursprunge und den Gesetzen ihrer Wirkung“[1]) mit folgenden Betrachtungen: „In allem, was wir tote Natur nennen, kennen wir keinen innern Zustand. Wir sprechen täglich das Wort Schwere, Stoß, Fall, Bewegung, Ruhe, Kraft, sogar Kraft der Trägheit aus, und wer weiß, was es inwendig der Sache selbst bedeute? Je mehr wir indes das große Schauspiel wirkender Kräfte in der Natur sinnend ansehn, desto weniger können wir umhin, alles mit unsrer Empfindung zu beleben. Wir sprechen von Wirksamkeit und Ruhe, von eigener oder empfangener, von bleibender oder sich fortpflanzender, toter oder lebendiger Kraft völlig aus unsrer Seele. Schwere scheint uns ein Sehnen zum Mittelpunkte, zum Ziel und Ort der Ruhe, Trägheit die kleine Teilruhe auf seinem eignen Mittelpunkte, durch Zusammenhang mit sich selbst, Bewegung ein fremder Trieb, ein mitgeteiltes fortwirkendes Streben, das die Ruhe überwindet, fremder Dinge Ruhe störet, bis es die seinige wieder findet.“ Herder weist hin auf „die wunderbare Erscheinung der Elasticität“, auf die Vorahnung des Newton'schen Systems bei dem griechischen Philosophen, der von „Liebe und Haß der Körper“ sprach, auf den „Magnetismus in der Natur, der anziehet und fortstößet“, der „so lange als Seele der Welt betrachtet worden“, auf den „elektrischen Strom, diese sonderbare Erscheinung

[1]) „Seele und Gott“, I Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778 (Sämtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Achter Teil Cotta 1803.)

des großen, allgegenwärtigen Lebensgeistes." — Das Motto der Schrift ist auch das Vergilische Wort: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo. — „Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles, fühlt Alles aus sich heraus und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge. So ward Newton in seinem Weltgebäude wider Willen ein Dichter, wie Buffon in seiner Kosmogonie und Leibniz in seiner prästabilierten Harmonie und Monadenlehre." Und mit vollem Rechte macht Herder darauf aufmerksam, daß wie unsere ganze Psychologie aus Bildworten bestehet, es auch meistens ein neues Bild, eine Analogie, ein auffallendes Gleichnis war, das die größten und kühnsten Theorien geboren. Und so fragt er dann: Ist in dieser „Analogie zum Menschen" — wir nennen es das Metaphorische — auch Wahrheit? „Menschliche Wahrheit gewiß", antwortet er sich selbst, „und von einer andern habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde; was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer." Und so beugt er sich fromm vor diesem. „Soll ich also dem nicht trauen, der mich in diesen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeiten setzte, mir keinen andern Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab als mein Gepräge oder vielmehr das wiederglänzende Bild seines in meinem Geiste? Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahne; der große Geist, der mich anwehet und mir im Kleinen und Großen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt einen Gang, einerlei Gesetz zeiget: das ist mein Siegel der Wahrheit".

Wir sehen, Herder vertritt einen agnostischen Pantheismus oder, wie wir sagen können, einen anthroprozentrisch-metaphorischen Monismus. Und ich glaube in der That, daß diese Weltanschauung eine tiefe Wahrheit in sich schließt, daß auch unser modernes Denken über sie nicht hinaus kommt, daß alles frühere Philosophieren auf sie hinzielt.[1])

Doch damit scheint wenig im Einklange zu stehen, daß unsere Zeit beherrscht ist von der Induktion der Naturwissenschaften, daß diese allein als wissenschaftlich gilt und der großen Mehrzahl

[1]) So sagt Fr. Paulsen im Vorworte seiner höchst lesenswerten „Einleitung in die Philosophie", Berlin 1892: „Die Richtung, in der die Wahrheit liegt, bezeichne ich mit dem Namen des idealistischen Monismus."

nicht nur ihrer Anhänger, sondern auch gebildeter und halbgebildeter Laien die mechanische, materialistische Welterklärung zu der allein würdigen stempeln möchte, sintemalen wir es ja doch schon so herrlich weit nicht nur in Ergründung, sondern auch in Beherrschung der Natur gebracht haben und sintemalen der Materialist doch nur mit Thatsachen, nicht mit abstrakten Begriffen, geschweige denn mit — Metaphern zu rechnen und sein Weltbild zu konstruieren pflegt.

Aber der Unglaube ist auch ein Glauben.

Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste, sagt Fechner (Tagesansicht S. 17), ist überhaupt seiner und unsrer Natur nach Glaubenssache. Daß die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache. Daß überhaupt Gesetze, durchs Endliche verfolgt, ins Unbegrenzte von Raum und Zeit reichen, ist Glaubenssache; daß es Atome und Undulationen des Lichtes giebt, ist Glaubenssache; ja streng genommen ist alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahren ist und was nicht logisch fest steht; ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich fort in Glauben und muß sich darein fortsetzen. —

Wie in der Sprache wir das eigentliche und bildliche Wort nicht scheiden können, wie die Grenzlinien zwischen ihnen durchaus fließende sind, ja wie jedes im Grunde genommen ein Tropus ist, so ist auch in unserem Erkennen Glauben und Wissen nicht zu scheiden, noch auch das, was wir lediglich durch unsere Sinne wahrnehmen und logisch erschließen, von dem, was wir metaphorisch deuten, durch Analogie uns erst näher bringen müssen; das einzig Gewisse bleibt doch immer nur, was wir in unserem Innern selbst erleben, das rein Geistige, das in unserem Denken wirkt, das ins Unendliche hinüberweist; verstehen heißt für uns immer nur erleben in uns, nach uns selbst umformen und so uns selbst erkennen. Der Stoff des Denkens, also auch die sogenannte Materie, ist daher ohne Vergeistigung nicht denkbar. Und was thut nun der Materialismus? Zwar entgottet er die Natur und will von einer Immanenz des Göttlichen ebenso wenig wissen wie von einer Transcendenz, aber was er an die Stelle desselben setzt, ist nicht minder metaphysisch, nicht minder unerkennbar, und daher deutet er es durch Analogie, metaphorisch. Er nennt es Kraft. Es hat aber noch niemand zu sagen vermocht, was

Kraft sei. Wir spüren an unserem Leibe, wir spüren in uns die Fähigkeit der Bewegung, wir erleben an uns den Begriff der Thätigkeit in unserem Sein und in unserem Denken, und so übertragen wir die ἐνέργεια auf die Natur und betrachten alles Sein — dem unsrigen analog — als Thätigkeit. Wir wissen, daß Thomas Young zuerst für die lebendige Kraft eines Körpers den Ausdruck, sagen wir die Metapher „Energie", gebraucht hat, und so ward es ein Glaubenssatz: Außer den chemischen Elementen giebt es nur ein Agens, und das heißt Kraft; es kann unter den passenden Verhältnissen als Bewegung, chemische Affinität, Kohäsion, Electricität, Licht, Wärme und Magnetismus hervortreten, und aus jeder dieser Erscheinungsarten können alle übrigen hervorgebracht werden.[1]) Und so stellte Robert Mayer zwei Arten von Weltursachen hin, Materie und Kraft; jede ist unzerstörbar; alle Kräfte lassen sich ineinander verwandeln, alle sind Erscheinungsformen einer und derselben Ursache. So ward die Physik die Lehre der Metamorphose der Kraft.

Aber Kraft und Materie bleiben metaphorische Begriffe; ihr Wesen läßt sich nicht begreifen.

Da unsere Sinne und unser Denken in steter Thätigkeit sind, können wir uns Ruhe in der Natur nur durch Abstraction, durch den Gegensatz der Bewegung vorstellen. Die Thätigkeit des Auges, das den Berglinien folgt, projiciert sich in das Außenbild, und wir sprechen von sich hinziehenden, fortlaufenden Bergen, von sich erhebenden, aufsteigenden Bergketten u. s. f. Und so lehrt auch hierin die exakte Wissenschaft die Harmonie zwischen Denken und Sein, indem sie aufweist, daß, soweit die Natur reicht, soweit die Bewegung reicht[2]), daß selbst den ruhenden Stein die Schwere unaufhörlich nach dem Mittelpunkt der Erde hinbewegt und der Widerstand des Erdkörpers in gleichem Maße widerstrebt und die erste Bewegung bindet.

Es ist also wohl mehr als Hypothese, daß im inneren Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äußeren Natur herrscht;

---

[1]) Vgl. K. F. Mohr bei Carriere, „Das Wachstum der Energie in der geistigen und sittlichen Welt", Separatabdr. aus den Abhandlungen der bair. Akad. d. Wiss. 1892 S. 6.

[2]) Alex. von Humboldt, Kosmos IX. S. 8, Trendelenburg a. a. O. I 142.

so schreibt Lambert an Kant:[1]) „Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raume, sie hat aber ein simulacrum des Raumes, welches sich vom physischen Raume leicht unterscheidet, vielleicht noch eine nähere als nur eine metaphorische Ähnlichkeit mit ihm hat."

Wie es nun aber keine Definition der Bewegung giebt, welche den zu erklärenden Begriff nicht schon enthielte — denken wir an die Entelechie des Aristoteles, an Begriffe wie Möglichkeit, Verwirklichung, Energie u. s. f. —, so ist erst recht der Schluß von der Bewegung auf das Bewegende, also auf die Kraft, ein transcendentales Problem. Dies verkennt der Materialist; sein Postulat ist durchaus metaphorisch; doch ganz verwirrt er sich in unlösbare Stricke des Metaphorischen, wenn er das Geistige umschreiben will, wenn er sagt: die psychischen Vorgänge sind physiologische Vorgänge, der Gedanke ist Bewegung, das Selbstbewußtsein ist ein Phosphorescieren des Gehirns oder gar: es gilt die Proportion 'Gedanke : Gehirn = Urin : Nieren', Denken ist Absonderung (Urinieren) des Gehirns und — die Umkehrung der Proportion will ich lieber unterdrücken. — Es bleibt eben ein ewiges Rätsel, wie mit den physikalischen Thatsachen die Thatsachen des Bewußtseins sich verbinden, wie das Leben sich erzeugt, wie Bewegung, Kraft, und nun gar wie die Materie zum Bewußtsein, zum Denken erwacht.

So sagt Du Bois-Reymond („Unters. üb. tier. Elektricit.") von der Kraft: „Die Kraft ist nichts als eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personifikation, der uns eingeprägt ist, gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns, das zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum reinen Ausdruck die Klarheit der Vorstellung fehlt. In den Begriffen von Kraft und Materie sehen wir wiederkehren denselben Dualismus, der sich in den Vorstellungen von Gott und der Welt, von Seele und Leib hervordrängt. Es ist, nur verfeinert, dasselbe Bedürfnis, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quell, Feld, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stoffteilchen sich einander nähern? Nicht der Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorgangs, aber, seltsam genug, es liegt für das innewohnende Trachten nach

[1]) Kant's Werke, herausgeg. von Rosenkranz I S. 360.

den Ursachen eine Art von Beruhigung in dem unwillkürlich vor unserem inneren Auge sich hinzeichnenden Bilde einer Hand, welche die träge Materie leise vor sich hinschiebt oder von unsichtbaren Polypenarmen, womit die Stoffteilchen sich umklammern, sich gegenseitig an sich zu reißen suchen, endlich in einen Knoten sich verstricken." So weist auch Lange in seiner „Geschichte des Materialismus", die zugleich eine Kritik der auf den Naturwissenschaften sich aufbauenden „Metaphysik" ist, ohne die auch jene nicht auskommen, überall den „salto mortale aus der Wissenschaft in die Mythologie" nach.

Wie die Kraft ist auch die Materie selbst ein undefinierbarer Begriff, zu dessen Erklärung metaphorische, nur durch künstliche Analogie herbeigezogene Begriffe dienen müssen. Körper bietet uns die Erfahrung. Aber ein Atom, ein absolutletztes, unteilbares, innerlich starres, bestimmungsloses Ding oder Körperchen ist ein völlig unfaßbares, unvorstellbares Ding, ein Abstraktum; es gehört — wie Paulsen bemerkt — derselben trägen und denkfaulen Metaphysik an, der das Seelensubstantiale angehört.

Freilich wollen wir Ursprung und Wesen der Seele ergründen, so führt kein Ariadnefaden durch das Labyrinth des Unsichtbaren und Unwißbaren, wenn nicht die Analogie, das Metaphorische. Wir belauschen unser inneres Leben von Empfindungen und Begierden, und wir stehen wie vor einer Wellen schlagenden, in Gekräusel wallenden Meeresfläche, deren Tiefe unergründlich und dunkel ist. Wie hat das Metaphorische sich bethätigt in der Psychologie bis auf Wolff, bei der Hypostasierung der Seelenvermögen, wie bleibt es auch heute noch metaphorisch, wenn wir die Seele zum Träger der Vorstellungen und Willensregungen, zur Summe des Lebens, das unsern Leib durchströmt, stempeln oder zum organisierenden Prinzip, das die materiellen Atome nach eigenem Zweck ordnet und kombiniert und den Leib sich baut, wie der Kern in der Zelle mit seiner individuellen Organisationskraft,[1]) und das zum verknüpfenden Bande wird zwischen Denken und Sein, zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste. Hegel lehrt: „Der Geist ist dieses: sich ewig zu erkennen, sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins,

[1]) Vgl. Carriere, „Wachstum der Energie" S. 43.

und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor." Wenn aber irgend etwas, so trägt doch wohl dieser Erguß den Stempel des Metaphorischen an sich! —

Wir kommen eben nimmer, auch im Denken nicht, aus dem „metaphorischen Leihen" heraus; und eine Geschichte des Metaphorischen ist nicht nur eine Geschichte der menschlichen Irrtümer, sondern überhaupt der Menschheit mit ihren Schranken des Wissens und Glaubens und Schaffens. Selbst die ursprünglichsten und notwendigsten Begriffe, wie die der Kausalität und des Zweckes, sind doch rein gedankenmäßige, und, von unserer inneren Welt auf die äußere übertragen, führen sie uns über die Erfahrung, über das reine Denken hinaus in die Sphäre des Metaphorischen, des Glaubens, Fürwahrhaltens, aber nicht in die des Erkennens. Wohl wissen wir, wie unser Handeln diese und jene Wirkung hervorbringt, wie wir unsere Gedanken nach Grund und Folge verbinden, wie unsere Empfindungen neue verursachen, wie der Wille durch sie beeinflußt wird; wir fassen Pläne, handeln in dieser oder jener Absicht und verbinden mit den Handlungen Zwecke; aber gegenüber dem Weltganzen, in welches wir diese hineintragen — wie bald sind wir am Ende, wie bald reißt der Faden der Analogie, wie bald müssen wir bekennen, daß es eine wissenschaftliche Natur- oder Geschichtsteleologie nimmer geben kann.[1]) Es ist metaphorisch, wenn Baer die Natur „zielstrebig" nennt; und auch die grandiose Entwicklungslehre Darwin's ist und bleibt doch nur metaphorische Hypothese. Ist doch auch er nur durch Analogie geleitet worden: das eine ist die Analogie in der Entstehung der Spielarten für die Entstehung der Arten im Pflanzen- und Tierreich, die Analogie der künstlichen Auslese zur Züchtung neuer Spielarten für die Annahme einer natürlichen Züchtung durch Auslese zur Hervorbringung neuer Arten, das andere ist die Analogie der die Kräfte weckenden und steigernden Konkurrenz auf dem Markte des Lebens oder der Kriege um Macht in der Geschichte, für die um die Lebens-

[1]) Vgl. Paulsen a. a. O. S. 184.

bedürfnisse mit einander kämpfenden Tiere, welche in diesem Kampfe ihre Kräfte erproben, vermehren und neue erwerben.[1]) Die Hypothese sucht die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit und findet sie in dem Begriffe der Genesis; daher überträgt sie diesen auch auf die dunklen, dem Wissen sich entziehenden Punkte, d. h. auf die Urzeugung, das Werden des Organischen aus dem Anorganischen und auf die Lücken und Sprünge, welche zwischen den einzelnen Arten bleiben. Den metaphorischen Gedanken kommt die Einzelforschung noch nicht nach, und so bleiben denn „Anpassung“ und „Kampf ums Dasein“ und „Vererbung“ vielfach rein metaphorische Begriffe.

Genug, die Naturwissenschaften und besonders der in ihnen wurzelnde Materialismus leugnen eine geistige Welt; sie räumen aus der Gleichung der Weltbetrachtung die unbekannte Größe des Geistigen hinweg, um nicht minder unbekannte Größen wieder für sie einzusetzen.

Führt aber die Gleichsetzung des Physischen und Psychischen nicht zur Lösung des Weltproblems, so lag es nahe, umgekehrt das Physische zu leugnen und alles zum Geistigen zu stempeln. Darnach aber wäre die Welt und das Leben nur ein eitles Trugspiel unserer Sinne. Somit bleibt der dritte Weg übrig, den die Analogie eröffnet: wie unser menschlicher Organismus eine Synthese von Innerem und Äußerem ist, so auch das Weltganze; alle Erscheinungen weisen auf eine in ihnen waltende Innerlichkeit hin. Und so fand die Philosophie seit ihren Anfängen, im Altertum wie in der Neuzeit, den Gedanken der Weltseele, welche als unkörperlicher Hauch, als geistiges, göttliches Wesen das ganze All durchströmt, als Feuer durchglüht oder wie die zahllosen Metaphern sonst lauten; denn in der That, unter allen denkbaren Symbolen nicht nur aus der physischen Welt, sondern auch aus der geistigen Welt ist diese Seele des Alls versinnlicht gedacht worden, sei es als Vernunft, als Denkkraft, als Idee, als Wille. Aber es sind und bleiben nur metaphorische Hypostasierungen; sie können nicht Genüge thun, auch wenn man sie alle sammeln wollte in eine große geistige Kraft; es reichen nimmer an das Ewige heran die menschlichen Gedanken; sie bleiben immer in dem

[1]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. II 80.

engen Kreise, der ihnen gezogen ist, und wenn man sie auch ins Unendliche potenzieren wollte. Aber wo eben das reine erfahrungsmäßige Erkennen aufhört, da beginnt die Phantasie ihr Spiel im Bunde mit dem religiösen und sittlichen Gefühl. Und ist es nun nicht eine aus der demütigen Resignation emporweisende, die Einheit nicht nur innerhalb der Kräfte unseres Geisteslebens selbst, sondern auch die Einheit von Geist und Welt verkündende Thatsache, daß die Philosophie in der Beseelung der Natur mit der Poesie und dem Mythos übereinkommt, daß die Dichter alter und neuer Zeit von der Seele des Alls, von dem Geist der Erde, der Gestirne, der Bäume u. s. f. reden und alle Bewegung als Lebensäußerung darstellen und daß die Gedankendichtungen der Stoiker ebenso wie die Spinoza's und Schellings und Schopenhauers und Fechners auf ein beseeltes All abzielen? Aber wie sich in Fechner der Dichter und der Philosoph mit dem Naturforscher verband und wie alle seine Gedanken in dem einen der Allbeseelung wurzeln, so bestätigen auch die Naturwissenschaften, wiewohl unbewußt zumeist und schier unwillig, die mythische und poetische Anschauung einer Allbelebung, einer Weltseele. Wie der Dichter und der Philosoph das Äußere nur als Hülle, als Symbol eines Innern ansieht, so ist die Biologie im Begriff, das, was Intuition war, auf dem Wege sorgsamster Induktion zu bestätigen, so daß der Kreislauf der Philosophie geschlossen ist, der vom Hylozoismus der griechischen Naturphilosophen zur Allbeseelung der modernen philosophischen Naturforscher hinführt. Die Allbeseelung — nehmen wir sie nun als ein Spiegelbild unserer psychisch-physischen Einheit in der Natur oder unsere psychisch-physische Einheit als ein Spiegelbild der in der Natur vorhandenen Synthese — bildet die Philosophie der Poeten und die Poesie der Philosophen und das abschließende und zugleich alles voraussetzende Axiom der Naturwissenschaften. Auch in diesen können die Erfahrung und das logische Denken nicht allein sich bethätigen, die Phantasie und die Kombination und die Begeisterung des zum Ziele den Thatsachen vorauseilenden Entdeckers und Forschers verleihen dem Weltbilde eine metaphorische Färbung und setzen das innere, regsame, tief komplizierte, geheimnisvolle Leben der Atome in Analogie mit dem organischen und seelischen.

Es giebt, sagt v. Nägeli[1]), keine prinzipielle Verschiedenheit zwischen unorganischer und organischer, unbeseelter und beseelter Natur; die einfachsten unorganischen Vorgänge sind in ihrem Zustandekommen ebenso unzugänglich wie die zusammengesetztesten Vorgänge im menschlichen Gehirn. Die Verschiedenheit der Empfindung von den Molekülen aufwärts ist nur eine gradweise. Es besitzen die Moleküle Keime, gleichsam Uranfänge zu den Affekten, Empfindung, mag sie auch noch so fern der unsrigen verwandt sein; es ist geistige Kraft, das Vermögen der Stoffteilchen, auf einander zu wirken; es muß Wohlbehagen sein, wenn sie der Anziehung oder Abstoßung, ihrer Zuneigung oder Abneigung folgen können, Mißbehagen, wenn sie zu einer gegenteiligen Bewegung gezwungen werden. Die einfachsten Organismen, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, die wir kennen, die Moleküle der chemischen Elemente und Verbindungen, werden also gleichzeitig von mehreren qualitativ und quantitativ verschiedenen Empfindungen bewegt, die sich zu einer Gesamtempfindung der Lust oder des Schmerzes zusammenfinden. Wir finden somit auf der niedersten und einfachsten Stufe der Stofforganisation, die wir kennen, wesentlich die nämliche Erscheinung wie auf der höchsten Stufe, wo sie uns als bewußte Empfindung entgegentritt. So schließt sich das nämliche geistige Band um alle materiellen Erscheinungen. Der menschliche Geist ist nichts anderes als die höchste Entwickelung der geistigen Vorgänge, welche die Natur überall beleben und bewegen auf unserer Erde.

So sagt auch v. Hanstein in dem dritten seiner außerordentlich lehrreichen Vorträge über „das Protoplasma als Träger der pflanzlichen und tierischen Lebensverrichtungen“ (Heidelberg 1880) S. 281: Der Atomismus muß jedem Formmolekel-Individuum seine, so zu sagen, seelische Begabung mitgeben, und da dieses wieder aus Molekeln und Atomen besteht, auch endlich jedem Atom seinen Anteil davon lassen; nur daß die Sache unter passende Ausdrücke gebracht und in angemessene, dem Dogma wohlanständige Form gegossen wird. Hanstein fügt hinzu: Wir armen

[1]) „Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre.“ München u. Leipzig 1884, S. 585 f. Auch Paulsen a. a. O. S. 109 beruft sich auf ihn, wie auf Zöllner, Wundt, Fechner, der ganz in dieser Beseelungs-Vorstellung lebt und webt, u. a.

Menschen müßten uns diese Wesen, die in Frieden und Eintracht so komplizierte republikanische Einrichtungen treffen und fortbilden und darin jedes zu ihrem Recht kommen können, als moralische Beispiele nehmen und vor der kleinen Psyche, die ja nun jede Molekel unwiderleglich besäße, allen Respekt haben. Allein — er selbst neigt mehr der Ansicht zu, daß jene die Atome treibende Kraft keine atomeigene, sondern übertragbar wirkende, nicht der Affinität (Anziehung), sondern vielleicht eher der Elektricität vergleichbare ist; auch er muß einen rätselhaften Kern des Protoplasmaleibes als vermutlichen Centralsitz der rätselhaften vitalen Kräftewirkungen ansehen und findet, je höher hinauf, desto deutlicher, die Macht der nicht stoffeignen und der psychischen Kräfte über die Stoffatome mit ihren Kräftebesitztümern. Die Protoplasten sind Künstler, Werkzeug und plastischer Stoff zugleich, und die plastische und psychische Begabung vervollkommnet sich von Stufe zu Stufe. — Bei Haeckel („die Perigenesis der Plastidüle" 1876, S. 38) finden wir das Wort: „Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massenatomen gemeinsam sein, denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen."

Die Allbelebung, ohne die wir uns die Welt metaphysisch nicht denken können, weist uns auf das höchste und unfaßbarste Problem, den Ursprung des Lebens, die Quelle alles Seelischen, das die Welt durchflutet.

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben.

Mag man so das geistige Prinzip, das durch die Erscheinungen hindurch wirkt, die Formen immer mehr durchgeistigend, sich noch so erhaben und hehr vorzustellen suchen: wir bleiben im Bilde befangen, wir stehen dem Unwißbaren gegenüber, der körperlosen Geistigkeit. Wir können auch in der Philosophie nur mit dem

Goethe'schen Worte in frommer Demut zu dem Allumfasser, dem Allerhalter uns bekennen und, umschauert von dem ewigen Geheimnis des Einklanges zwischen Gott und Welt, die Schranke ziehen: „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch." Und wären es die höchsten Namen für Unbegreifliches, sie bleiben nur metaphorische Symbole. Weltgeist, Weltseele, die Idee des Absoluten, das immanente und zugleich transcendente Wesen, die Überpersönlichkeit, die Urphantasie, der All-Eine, Gott! — So sagt Goethe im „Prooemion":

So weit das Ohr, so weit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das Ihm gleicht,
Und Deines Geistes Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.

Philosophie ohne Phantasie, ohne Glauben ist tot, wie die Religion ohne Poesie. —

Alle kosmologische Metaphysik, sei sie nun materialistisch oder idealistisch, monistisch-pantheistisch oder teleologisch-theistisch, ist und bleibt durch und durch metaphorisch.

Das Wort des Goethe'schen Faust hat seine ewige Gültigkeit: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst", d. h. negativ: ans Unendliche reicht der Endliche nicht heran, und positiv: ein jeder bildet sich sein Weltbild nach seinem eigenen Ich, nach seinem eigenen Denken und Fühlen und Wollen. Auch die philosophischen Systeme tragen den individuellen Stempel ihrer Urheber; sie sind Synthese des Allgemeinen, das die Welt bildet, und des Besonderen, das da die Individualität nicht nur des Denkerkopfes, sondern auch des Dichterherzens, des Gefühlsmenschen und der Willensenergie in sich begreift. Es entsteht überhaupt kein geschlossenes metaphysisches System ohne Wechselwirkung von Verstand und Phantasie, von Intellekt und Willen, von Wissen und Glauben, von Denken und Dichten. Sobald wir die Welt in unseren Geist, der da denkt und empfindet und fühlt und von Willensregungen belebt ist, aufnehmen, müssen wir sie umwandeln, müssen das, was äussere Erscheinung ist, zum Symbol eines — wie auch immer gearteten — Innern gestalten.

So drängt die Metaphysik zum Metaphorischen hin, sie faßt die Welt als ein Bild, als ein Gleichnis. Aber die Welt ist auch erkenntnistheoretisch nur ein Bild, sie ist als sinnliche Erscheinung

auch nur ein Gleichnis. Unsere Sinne geben uns nur ein Abbild der Dinge, wie sie selbst ihren Organen gemäß es umgestalten. Das Ding an sich ist ein transcendentes Wesen; nicht nur Farben und Töne und Geruch und Geschmack, sondern die durch unsere Wahrnehmungen erschlossenen Qualitäten insgesamt, also auch Ausdehnung und Festigkeit und Bewegung, sind nichts anderes als Symbole einer transcendenten Wirklichkeit, und Raum und Zeit nichts anderes als Anschauungsformen des Subjekts.

Das Einzig-Gewisse bleibt immer nur, was wir in uns erleben. Wo die Grenze des Objektiven und Subjektiven liegt, wissen wir nicht; wir gestalten nach immanenten Geistesgesetzen und gemäß den Sinnesorganen, durch welche die Wahrnehmungen entstehen, die Welt, die uns umgiebt, um; was außer uns, wie wir glauben und zu wissen wähnen, als Ätherschwingungen, bis in die Billionen hinein, sich ergiebt, nehmen wir als Ton und Farbe wahr; Töne und Empfindungen sind Lebensakte der fühlenden Innerlichkeit; Luft- und Ätherwellen sind an sich ton- und lichtlose Bewegungen im Raum. So fand Ernst Heinrich Weber die „Wellenlehre", die Grundlage der gesamten neueren Optik, und mit ihm sein Bruder Wilhelm das Gesetz der spezifischen Energie der Sinnesnerven und sein Bruder Eduard Friedrich die „Mechanik" der menschlichen Gehwerkzeuge; so fand Johannes v. Mueller, daß die Qualität unserer Empfindungen, ob sie Licht oder Wärme oder Ton oder Geschmack u. s. w. sei, nicht von dem wahrgenommenen äußeren Objekte abhängt, sondern von dem Sinnesnerven, welcher die Empfindung vermittelt. Licht wird erst Licht, wenn es ein sehendes Auge trifft, ohne das ist es nur Ätherschwingung.[1]) Derselbe elektrische Strom kann den säuerlichen Geschmack, den phosphorhaften Geruch, das Prickeln der Haut, den Funken im Auge und das Knistern im Ohre erregen.

Unsere Sinne sind nicht Spiegel, welche die Außendinge auffangen, sondern die Empfindungen und Wahrnehmungen sind, wie gesagt, Bethätigungen unserer für sich seienden Innerlichkeit;[2]) sie sind ein Erzeugnis der spontanen Thätigkeit der Seele, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Jedermann überträgt seine innerliche Erscheinungswelt auf die Außendinge und ist in der Außen-

[1]) Helmholtz, „Vorträge und Reden", 1884, I S. 378.

[2]) Carriere a. a. O. S. 25.

welt dadurch orientiert. Den Schlüssel für diese bildet also auch in der Erkenntnistheorie nur das Deuten der Dinge gemäß den Zeichen, die wir von ihnen in uns finden und das metaphorische Leihen, kraft dessen wir in Analogie mit unserem geistig-leiblichen Wesen, in welchem eine beständige Harmonie der Funktionen stattfindet, so daß der Leib die Sichtbarkeit der Seele, die Seele der belebte Leib ist, auch den Außendingen, die uns beständig affizieren und körperlich erscheinen, ein Innenleben beilegen, vergleichbar dem, das wir selbst in uns erleben.

Der Mensch kommt aus dem engen Zirkel nicht heraus, der durch sein psychisch-physisches Wesen bedingt ist; das Geistige kann er sich nur erläutern, begreiflich machen, veranschaulichen durch das Sinnliche, und das Sinnliche, die Welt der Wahrnehmungen und der Empfindungen, kann er sich nur deuten durch lebendige Thätigkeit, durch Geist. „Ich erkenne das Wirkliche", sagt Paulsen,[1]) „wie es an sich ist, soweit ich selbst es bin, oder so weit es eben das ist oder dem ähnlich ist, was ich bin, nämlich Geist". Und wie Platon das herrliche Bild gebraucht: 'Gleich Menschen, die am Feuer in einer Höhle, den Rücken gegen den Eingang gewendet, gefesselt sitzen, auf der Rückwand die Schatten der Dinge vorbeiziehen sehen, die sich draußen vor dem Eingang vorüber bewegen, so sitzt die Seele in der Höhle des Leibes und sieht allerlei Schatten der Dinge, die durch die Oeffnungen des Leibes, die Augen und Ohren, von vorüberziehenden Dingen hineingeworfen werden', so sagt auch Paulsen in prächtigem Gleichnis: 'Die Welt ist in einer an Zeichen überreichen Geheimschrift gegeschrieben. Jedes Zeichen, jedes mehr oder minder selbständige körperliche System bedeutet einen Gedanken Gottes, eine konkrete Idee, die ein Moment der einen großen allumfassenden Idee der Wirklichkeit ist. Von diesen bedeutungsvollen Zeichen versteht der Menschengeist einige mit einiger Sicherheit zu entziffern, es sind die Symbole des menschlich-geistigen Lebens, die seine nächste Lebensumgebung bilden. Andere zeigen mit diesen eine gewisse Verwandtschaft, die Typen des organischen Lebens der Erde, doch ist hier schon die Entzifferung — man denke an die Instinkte der Tiere — sehr unvollkommen. Endlich sind wir umgeben mit einer unabsehbaren Menge von Zeichen, deren Dasein

[1]) a. a. O. S. 384.

wir zwar bemerken, deren Sinn sich aber jedem Versuch der Entzifferung entzieht, das ist die Welt der physikalisch-chemischen und der astronomischen Thatsachen'. —

Eine adäquate Erkenntnis der Dinge ist uns Menschen versagt; nur an der Hand der Analogie, die uns unser geistig-leibliches Wesen darbietet, buchstabieren wir an der wunderbaren, rätselvollen Zeichenschrift der Außenwelt herum und übertragen, was unsere Sinnesorgane uns übermitteln und was wir an Empfindungen und Willensregungen erleben und was wir durch logisches Denken erschließen, auf die Außendinge; nur durch diese werden wir uns der eigenen Sinnes- und Verstandesfunktionen, der Anschauungsformen, des Raumes und der Zeit, und der Denkformen, der Identität und der Kausalität, bewußt. Wir erheben zum Gesetz, was doch im Grunde nur Verallgemeinerung des Besonderen ist, und übertragen dies auf die Dinge, als wäre es das vor aller Erscheinung Wirkende. Die Begriffe sind nichts anderes als Tropen: was von der Summe alles Einzelnen gilt, wird einem (fiktiven) Allgemeinen metaphorisch geliehen. Unsere menschliche Vernunft ist eben in Anschauung und Denken durch und durch metaphorisch.

Die Wahrnehmungen sind Vergeistigungen des Körperlichen, sind Synthesen von Geist und Welt, Erzeugnisse transcendenter Ursachen und der umformenden Thätigkeit unserer Seele; aber doch übertragen wir verallgemeinernd das, was nur für uns — nun einmal so, wie wir sind, geartete Wesen — gilt, als Eigenschaften auf die Dinge selbst und benennen sie, indem wir das Teilhafte d. i. das Charakteristische für das Ganze setzen. — Wir erleben in und an uns das Verhältnis von Innerem und Äußerem ebenso wie das von Ursache und Wirkung: jenes ist die primäre Anschauungsform der Vernunft, dieses eine Denkform des Verstandes; das Wurzelhafte an uns ist die Einheit von Psychischem und Physischem, und diese bietet uns den Schlüssel zum Verständnis der Außenwelt. Anschauung ohne Angeschautes, Denken ohne Gedachtes giebt es nicht; und so ist auch das Anthropocentrische nicht eine apriorische Form, in die der Inhalt eingezwängt wird, sondern so notwendig, wie Ein- und Ausatmen, wie Sehen und Hören: wir können nicht sehen ohne Beseelen (im weitesten Sinne), wir müssen, was nur Thätigkeit des die starren, regungslosen Linien verfolgenden Auges ist, in die Dinge hineinsehen und von schwan-

kenden, steigenden und fallenden Linien der Landschaft reden, wir müssen die Töne, die an unser Ohr schlagen, in schnellerem oder langsameren Rhythmus, in sich hebender oder senkender Folge, als aufundabwogende Empfindungen und Gedanken, die nichts anderes als Analogieschlüsse sind, deuten, und der Verstand ordnet und teilt und verbindet die Anschauungen in Analysis und Synthesis, wie die tastende Hand an den Dingen, die sie greift, experimentiert vom Kindesalter an, sie wendet und zerlegt und zusammmensetzt; und den Werkzeugen in der Hand gleichen die Begriffe des Verstandes.[1])

Ob wir nun Anschauungen oder Vorstellungen oder Begriffe bilden, wir bleiben immer nur im Bildlichen, im Metaphorischen, wie es die innere geistige Verarbeitung der äußeren Eindrücke mit sich bringt, haften.

Aber wie die Nötigung, uns zum Maße der Dinge zu machen, in uns selbst liegt, so muß auch eine Harmonie zwischen dem Geiste und den Dingen an sich, die wir nicht erkennen, walten, da wir sonst nicht die Brücke der Analogie vom Inneren zum Äußeren bauen könnten. Die Mechanik der Ätherschwingungen und die Empfindungsfähigkeit der Seele sind gleichsam auf denselben Ton gestimmt; es ist ein und dasselbe Prinzip, welches als Naturkraft und als „bewußtseinsfähige ideale Wesenheit" wirksam ist. Es muß eben eine Harmonie zwischen Welt und Gott, zwischen Welt und Mensch bestehen, die beide von der allgegenwärtigen Gotteskraft erfüllt sind; es ist eine tiefe Wahrheit in dem Goethe'schen Spruche:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Auch die Erkenntnistheorie führt notwendig zum Monismus; nur die Abstraktion vermag Symbol und Inhalt, Erscheinung und Ding an sich, die spontane Thätigkeit der Seele und die Welt, die von dieser unabhängig ist, zu sondern. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer, sagt Kant. —

Aber das Metaphorische in unserem Denken, speziell in der Philosophie, bekundet sich nicht nur darin, daß wir in der

[1]) Vgl. Paulsen a. a. O. S. 423.

Metaphysik und in der Erkenntnistheorie das Verhältnis von Innerem und Äußerem, wie wir es in uns erleben, zur Synthese zwischen Geist und Welt überhaupt gestalten und so zum Weltprinzip machen müssen, daß wir die aus jenem notwendig folgenden Anschauungen und Vorstellungen in die Dinge selbst übertragen, sondern auch darin, daß die Begriffe selbst metaphorisch von der einen Sphäre in die andere hinüberspielen und daß, was ursprünglich nur „bildlicher" Begriff war, als Wirklichkeit, als Wissenschaft gesetzt wird.

Durch das gesamte Denken diesen Prozeß des Metaphorischen zu verfolgen, würde eine Geschichte der menschlichen Irrtümer bedeuten;[1]) wir mögen uns hier auf paar Beispiele, wie sie die Entwickelung der Philosophie an die Hand giebt[2]), beschränken.

Wie die Sprache in uns dichtet, leise, faßt unbewußt den Poeten von Reim zu Reim und somit auch von Anschauung zu Anschauung führend, so, denkt sie auch in uns; sie übermittelt uns fertige Begriffe und zieht uns in deren Bann. Wohl eignen wir uns durch sie die Errungenschaften einer jahrhundertealten Entwickelung des geistigen Lebens an. Aber es hat auch seine Schattenseite: mögen wir uns selbst zu verstehen suchen, sagt Eucken treffend, mögen wir das Verhältnis zu unseren Mitmenschen ordnen, mögen wir über Welt und letzte Dinge grübeln, immer bringt uns die Zeit in den Begriffen ein eigentümliches Bild entgegen, immer zieht sie uns durch sie unvermerkt in ihre Bahnen; immer steht unsere Arbeit unter dem bestimmenden Einfluß verborgener Voraussetzungen, fertiger Urteile. So nur ist es erklärlich, wie fest die alten Vorurteile haften, wie unausrottbar der durch Jahrhunderte hin gepflegte Irrtum ist.

In ihre herrschenden Begriffe — führt Eucken aus — legt die

---

[1]) Wer die Irrtümer unserer Zeit auf allgemein-geistigem Gebiete studieren will, der muß das „Rembrandt"-Buch lesen. Es ist von den schillernden Zeitphrasen durch und durch beherrscht; und besonders lehrreich ist es, den Prozeß zu verfolgen, wie das Metaphorische in einem geistreichen und geistreichelnden Kopfe fortwuchern kann, bis es die Blüte barsten Unsinns zeitigt; sein Wort „im Sumpfe wachsen schillernde Blumen" trifft ihn selbst.

[2]) Ich folge dem schönen, gerade für die gährende Gegenwart mit ihren herrschenden und irreführenden Schlagwörtern außerordentlich wichtigen Werke von Rudolf Eucken, „Die Grundbegriffe der Gegenwart" 2. Aufl. Leipzig, 1893.

Zeit ihre Liebe und ihren Haß; ihr Denken und ihr Empfinden. In ihren Begriffen spiegelt sich die Besonderheit der Zeit.

Die unsrige — man denke an Entwickelung, Anpassung, Kampf ums Dasein, Erfahrung u. a. — beherrschen die Naturwissenschaften. Ihre Scheu vor philosophischen Erwägungen verführt sie, komplizierte Begriffe als schlicht gegebene zu übernehmen, z. B. den Begriff der Thatsache so handgreiflich zu fassen, als sei die tiefe Kluft zwischen Denken und Sein plötzlich überbrückt und ein naiver Unschuldszustand wiederhergestellt. Aus der mechanischen Naturauffassung werden die Begriffe kühnlich auf das Geistige übertragen, und man spricht von einem Mechanismus der Seele, ohne sich des Bildlichen noch bewußt zu sein, ja mit völliger Abweisung aller Metaphysik, aller Zweckbetrachtung. Das „Ideale“ gilt als Illusion, und der Materialismus wandelt die Naturbegriffe zu Weltbegriffen um; Begriffe wie Gegenstand, Gesetz, Entwickelung erhalten überall die besondere Fassung, welche sich an der Natur bewährt hat. Man trägt kein Bedenken, Begriffe, die der Welt des Geistes, die man doch in ihrer Besonderheit leugnet, angehören, auf die Dinge zu übertragen, zunächst vielleicht des Metaphorischen sich bewußt, dann aber ganz sicher sich in ihnen wiegend, als ob man sie lediglich der Empirie verdanke. Doch ohne Ideen, ohne Geist den Dingen einen Sinn abzugewinnen, dafür soll erst die Methode gefunden werden. Überall bedarf die mechanische Naturauffassung des Hintergrundes hypermechanischer Prinzipien. Weder ist die großartige Erschließung der Erfahrung ohne gewaltige Denkarbeit möglich gewesen, noch auch die Wirklichkeit durch diese unverändert geblieben; die Welt der exakten Naturwissenschaften ist grundverschieden von der Welt des noch so sinnesscharfen Naturmenschen; sie ist eben umsponnen von einem dichten Netz geistiger Ideen; durch ihre Übertragung in das Reich des sinnlichen Eindrucks entsteht erst ein System von Kräften, Gesetzen, Beziehungen. Denn woher stammen diese Begriffe, wenn nicht aus der Welt des Gedankens? In Wahrheit wäre ohne eine Immanenz der Ideen des Unendlichen und ohne ihre Uebertragung auf das äußere Geschehen, auf die Erfahrung, die innere Bewegung des menschlichen Erkennens, die stete Unruhe, das rastlose Weiter- und Weiterstreben unerklärlich. Vielmehr hat unser Denken nur

so viel von den Dingen, als es gelingt, sie in unseren eigenen Lebensprozeß aufzunehmen, das Physische mit dem Mentalen zu verschmelzen.

Und so spiegelt die Geschichte der Begriffe z. B. des der Erfahrung[1]) den großen Gegensatz immer wieder, ob in dem Verhältnis von Innerem und Äußerem, von Geist und Dingen, der Geist oder die Dinge die Hauptrolle spielen, ob jener sich dem Äußeren anzupassen hat oder ob die Dinge in einen überlegenen Geistesprozeß aufgenommen werden, um in der Umwandlung ihre eigene Tiefe zu finden.

In der Geschichte der Begriffe „objektiv-subjektiv" ist nicht nur interessant, wie sie sich geradezu vertauscht haben, sondern auch wie mit jedem neuen philosophischen System die Erkenntnis erwacht, daß das vergangene die Dinge durch den dichten Schleier der Vorstellungen gesehen und daher uneigentlich, bildlich, wie in kindlichem Spiel, erfaßt habe. Welche Fülle geistiger Größen war in die Welt der antiken Anschauung unbegrenzt eingeströmt und hatte sie künstlerisch belebt, aber der Wissenschaft verschlossen, welche Riesenarbeit war es, dies um die Wirklichkeit gesponnene Netz menschlicher Begriffe wiederaufzulösen! Man denke an Baco!

Aber das Problem „objektiv-subjektiv" bleibt ewig; denn wir können nicht sehen ohne Auge, ohne unsere geistige Art; immer werden die Gesetze unseres Denkens und Strebens sich auch in den Dingen Geltung verschaffen. Die Philosophie durchläuft eben den Prozess von der Alleinherrschaft der Außenwelt bis zum siegesbewußten Triumph der Innerlichkeit, die zur Seele der ganzen Welt wird, in den mannigfachsten Stadien.

Der Begriff der „Entwickelung" im Sinne des Sichentwickelns, als Selbstentwickelung, gewann erst Boden mit der Übertragung von unserer Thätigkeit auf den realen Welt- und Naturprozeß. Also, offenbar das Bild des Werdens und Wachsens eines organischen Wesens, ward er aus einem künstlerischen (Herder, Goethe) zu einem exakt-mechanischen (Darwin); aber selbst in dieser metaphorischen Umformung kann er den Ursprung nicht verleugnen; aus dem Worte fließen unerwartet geistige Vorstellungen und Wertschätzungen in die mechanische Lehre und stellen sie der Empfindung ruhiger, künstlerischer und liebenswürdiger dar.

Die Begriffe „mechanisch-organisch" zeigen uns in ihrer

[1]) Vgl. auch den Nachweis der schillernden Bedeutung dieses Begriffs in Kants transcendentaler Deduktion bei Paulsen S. 417.

Entwickelung so recht deutlich, wie das zunächst als bildlich Gefaßte dogmatisch wird. Wenn Lessing (7 Litteraturbrief) von dem „Mechanismus der Seele“ schreibt, so ist er sich des Metaphorischen, ja des „plumpen“ Ausdrucks bewußt, Herbart aber (III 255) erklärt es als Aufgabe, „den Organismus der Vernunft aufzulösen in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehung nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden.“ — „Organisch“ bedeutete ursprünglich ziemlich dasselbe wie „mechanisch“, es ward erst allmählich auf die Lebewesen beschränkt und dann auf das große Weltall, auf das gemeinsame Leben der Menschheit in Gesellschaft, Geschichte, Recht u. s. w. übertragen.

Der Begriff „Gesetz“ ist — wie Eucken lichtvoll auseinandergesetzt — von dem menschlichen Handeln auf die Natur übertragen worden, kommt hier zu mächtigster Entwickelung und kehrt nach erheblicher Umbildung und mit neuen Ansprüchen endlich zum Menschen zurück. Er ist ein Beispiel eben jener allgemeinen anthropocentrisch-metaphorischen Erscheinung, daß der Mensch sein eigenes Thun in die Welt hineinträgt, es damit aber unter neue Einflüsse bringt und schließlich das Eigene in neuer Gestalt und mit umwandelnder Kraft wieder empfängt. Was zunächst ein rein menschlicher, dann ein göttlicher Begriff war, wird allgemach, mit mehr oder weniger deutlicher Personifikation, zu einem Naturbegriff; und so bedeutet „Naturgesetz“ vielfach das letzte Ideal, an das sich das Gemüt des Menschen anklammert, um ein Objekt der Verehrung zu finden, wobei freilich der Rest anthropomorpher Fassung sich deutlich macht, nämlich, das Gesetz wie etwas von den einzelnen Geschehnissen Abgesondertes und vor ihnen Feststehendes zu behandeln, das auf sie eine Art von Zwang übe.

Es ist eben immer die Macht der Analogie, welche die Brücke vom Inneren zum Äußeren und umgekehrt schlägt und so unser gesamtes Denken, erstrecke es sich nun auf das Metaphysische oder Erkenntnistheoretische oder Begriffliche, mit dem Elemente des Metaphorischen durchsetzt.

Doch dies wird uns noch deutlicher entgegentreten, wenn wir in möglichst gedrängten Zügen das Metaphorische in der Geschichte der Philosophie zu verfolgen suchen.

Das Metaphorische erwies sich uns als eine Grundform der menschlichen Vernunft. Es ist das treibende Moment in unserem gesamten geistigen Sein; es waltet in der Sprache wie im Denken, im Mythos wie in der Religion, in der Kunst wie in der Philosophie. Es zeigt sich wirksam, auch wenn die Spekulation sich loslöst von der Poesie, ja auch wenn der Verstand selbstherrlich dem Banne der Phantasie sich zu entziehen wähnt.

In der orientalischen Philosophie ist die denkende Weltbetrachtung, die Reflexion, aufs innigste mit der gefühl- und phantasiegeleiteten Gottesanschauung verschmolzen, ja mit ihr eins.

In China ist der Himmel Prinzip und Sinnbild des Ewigen und Göttlichen; ihm, dem Hehren, dem Herrscher, leiht der andachterfüllte Mensch die Prädikate des Allumfassenden, des Allgegenwärtigen, Allmächtigen, Allsehenden und verehrt ihn als die Macht, die in der Ordnung der Natur und im Schicksal der Menschen waltet. Er ist die Sichtbarwerdung des Unendlichen und Vollkommenen im Gegensatz zu der Erde mit ihrer Endlichkeit und Unvollkommenheit.

Aus der Mischung der gegensätzlichen Prinzipien, des Unendlichen und des Endlichen, des Aktiven (Männlichen, Ye) und des Passiven (Weiblichen, Yang) bildet sich die Welt; für jenes gilt als Symbol der ungebrochene, für dieses der gebrochene Strich; und so läßt sich denn die Erscheinungswelt in dieser symbolischen Zeichensprache darstellen. Was am Menschen Wahres ist, das ist die himmlische Natur selbst. Die in allen Dingen wohnende Vernünftigkeit wohnt in erhöhtem Grade auch im Menschen und hat hier die Form des Bewußtseins. Dieses sein Bewußtsein in seiner Reinheit ist die durch das All verbreitete Vernünftigkeit selbst, ist mit ihr wesentlich eins, ist eine Welle des die Natur durchziehenden Lebensstromes. Das menschliche reine Denken ist an sich das Denken der Wahrheit[1]). — Aber das philosophisch-metaphysische und das religiös-dogmatische Element treten weit hinter dem praktisch-moralischen zurück; und dieses ist so menschlich schön in seiner Mischung des Sittlichguten und Nützlichen, daß man begreifen kann, wie sich der ostasiatische Riesenstaat unter der Herrschaft solcher Grundsätze Jahrtausende hindurch behaupten konnte.

[1]) Ad. Wuttke, „Geschichte des Heidentums", Breslau, 1853, II S. 102.

War Laotse ein tiefsinniger Theosoph und Mystiker, lehrte er, daß es das Ziel des menschlichen Lebens und Strebens sei, der Weltvernunft ähnlich zu werden durch Selbstläuterung, so faßte Konfucius die Moralgrundsätze, auf welche er sich beschränkte mit Beiseitelassung der Ideen einer Schöpfung, eines Schöpfers, einer sittlichen Weltordnung u. a., in die Form der Spruchweisheit im engsten Anschluß an die Bedürfnisse und Zwecke des praktischen Lebens.

In der ägyptischen Theosophie tritt uns ein naturalistischer Monismus entgegen, der aus der Erkenntnis hervorwächst, daß alle anthropomorphische Übertragung unzulänglich ist, um das höchste Wesen zu fassen, daß die Häufung aller denkbaren Attribute auf Amun doch den Kern der Gottheit, die bestimmungslose Unendlichkeit, nicht trifft. Diese ist Urgrund und Endziel des Weltendaseins. Amun heißt der Verborgene: Namen nennen ihn nicht, Eigenschaftswörter vermögen seine Natur nicht auszudrücken; er ist nur er selbst; so heißt er, wie später Jahve „Ich bin, der ich bin". Er ist die Einheit der vier hypostasierten Begriffe von Geist und Stoff und Zeit und Raum. Welt und Gottheit sind identisch; jene ist die erstere explicite, was diese implicite ist; das gesamte Universum ist ein Gottesreich, die einzelnen Götter sind nur Manifestationen des All-Einen.[1])

Vor allem zeigt aber die indische Philosophie, besonders in dem Vedânta-System,[2]) den Durchbruch des monistischen Gedankens durch die Vielheit der Götter. Nicht in der abstrakten Reflexion, sondern in der Inbrunst des Gefühls, in der Tiefe der Andacht wird der Gott gefunden, in dem wir leben und weben und sind, das Eine, dessen Sondergestalten nur die verschiedenen Götter sind und auf das nun die Summe aller der Eigenschaften, welche

[1]) Vgl. Ad. Wuttke, „Geschichte des Heidentums," Band II Breslau 1853, S. 284 f. und Ed. v. Hartmann, „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit." Berlin 1882. S. 206 f.

[2]) Die eingehendste wissenschaftliche Darstellung hat es erhalten in dem Werke: „Das System des Vedânta" von P. Deussen, Leipzig 1883, vgl. besonders: Brahman als das Urlicht, als letzter unerkennbarer Urgrund des Seienden, als kausalitätslos und leidlos, S. 140 f., als Weltschöpfer, als Weltregierer, S. 156 f., als die All-Einheit, S. 216. Als Ergänzung dieses hervorragenden Buches dient „Die Sûtra's des Vedânta" von P. Deussen, Leipzig 1887.

diese zieren, übertragen wird. Brahma ist zunächst die begeisternde Kraft des Gebets, dann die Personification des Gegenstandes desselben, die Summe aller Götter, der sichselbstsetzende Weltengrund, das Absolute, die Weltseele, der Lebensodem des Alls, der innerste Kern des Menschen in göttlicher Hypostasierung. Doch die Phantasie des alten Inders überwuchert das begriffliche Denken, und so prägt sich dies in den mannigfachsten Ausstrahlungen des Metaphorischen aus. Die Vereinigung der individuellen Seelen mit der Weltseele ist das Ziel des Brahmanen. „Wie das Öl im Samenkorn, wie die Butter in der Milch, wie das Feuer im Holze, so wird der Atma, d. i. das Selbst, erfaßt von dem, der ihn mit wahrer Buße erschaut." „Wenn man", heißt es im Kaivaljanavanita[1]), „vor einem fleckenlosen Spiegel einen andern fleckenlosen Spiegel hält, so wird er seiner glänzenden Natur teilhaftig, und aller Unterschied zwischen den beiden hört auf. Dem ähnlich klärt sich der Geist, der mit Brahma eins geworden, das, unermeßlich, alles durchdringt und Wesen, Geist und Wonne ist." Freilich ist die Betrachtung des All-Einen dem Sterblichen auf dieser Erdenwallfahrt nur gleichnisweise möglich: Im Pancadadasáprakarána lesen wir Kap. 1 „Das Bild" (Citra): „Die Natur der dem höchsten Wesen aufgeprägten Welt ist „Bild" und nicht Wirklichkeit". Dieses wird durch das Gleichnis von der „bemalten Leinwand" verdeutlicht. Wie auf der Leinwand Bilder aufgetragen erscheinen, so sind dem höchsten Wesen, dem Selbst, Giva, Isa und die ganze Welt eingeprägt. Die Leinwand hat vier Zustände: die blanke, die genäßte, die umrißlich markierte, die ausgemalte Leinwand. Der erste Zustand ist der Zustand der Leinwand an und für sich, die drei anderen sind Modalitäten. Gleicherweise hat das Brahma vier Zustände: „Intelligenz" (der absolute Geist), „Rector internus" (das verursachende Prinzip), „Der aus dem goldnen Ei geborene" (das feinelementliche Prinzip), „Der Ausstrahlende" (das grobelementliche Prinzip), vgl. Graul S. 93. — Wie man, in das reine Licht (die Sonne) schauend, nichts sieht, weil Einem schwarz vor den Augen wird, so auch, wenn man sich in die Anschauung des Brahma versenkt. Er ist das Eine in der Vielheit, wie die Sonne im bewegten Wasser vielfach erscheint, wie der Sonnen-

[1]) Bibliotheca Tamulica (I p. 41) von C. Graul, Leipzig 1854.

strahl von verschiedenen Gegenständen verschieden zurückgeworfen wird; wie der reine Krystall durch eine bunte Blume gefärbt erscheint und doch farblos bleibt, so bleibt das Eine unberührt von den Wandlungen der Welt. Und diese geht aus jenem hervor wie der Strom aus der Quelle, der Baum aus dem Keim, der Faden aus dem Seidenwurm. Wie der Duft in den Blumen ruht, das Gold im Gestein, das Öl im Sesam, so ruhen alle Dinge wie eine Perlenschnur in der Weltseele. Diese ist der Lebenshauch alles Lebendigen.

So denkt, unerschöpflich in metaphorischen Wendungen, die Phantasie des Brahmanen sich das Verhältnis des Ewigen, Unveränderlichen und des Vergänglich-Wechselnden. Wie die Funken aus der Flamme oder aus dem glühenden Eisen hervorgehen tausendfach, so gehen alle Wesen hervor aus dem Unveränderlichen und kehren in dieses zurück. Aber wie kam Unruhe in das Ruhende, Bewegung und Gestaltenfülle in das Starre, Wesenlose? Durch das Gaukelspiel der Mâyâ. Die Mâyâ ist teils objektiv, teils subjektiv. Mythisch gefärbt ist die Anschauung von der Verlockung des Brahma durch die Mâyâ, sich selbst zu entfalten, die Welt zu erzeugen. Durch die Verbindung beider entsteht „das verursachende Prinzip", und so die Welt.

„Die Brahma-Mâyâ ist ein Meer mit mächtigen Wogen und gewaltigen Strömungen; sie ist die Fülle des Lebens und zugleich der Abgrund, worin alles versinkt, ein Meer von Licht, Schatten und Finsternis; die Lebendigen wälzen in dessen Wogen so lange sich, als sie sich vom Geiste, der alles bewegt, gesondert wissen." „Der an und für sich Unwandelbare ward durch die Mâyâ in heftige Unruhe versetzt; in dem von ihr bereiteten Schlaf verlor er betäubt sein klares Wissen und träumte vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichtum" u. s. f.

So wird die Welt zu einem Fiebertraum der Weltseele.

Philosophischer und strenger das Wesen des Unbeeinflußbar-Absoluten festhaltend ist die Anschauung des subjektiven Elementes der Mâyâ. Danach existiert nur Brahma wirklich; die Welt existiert in Wirklichkeit nicht, sie ist Täuschung, Illusion, d. i. Mâyâ. Mâyâ ist gleichsam „die Farbe, womit die lebendigen

und leblosen Wesen alle auf dem absoluten Geiste aufgetragen sind" (Citra 2, Graul 94). „Alle Mâyâ-Gebilde erscheinen, einem aufgerollten Gemälde gleich, im wachen Zustande; im Tief-Schlaf, in der Ohnmacht und in der Ekstase der Kontemplation erscheinen sie, einem zusammengerollten Gemälde gleich, nicht." „Wie die an der Mauer haftende Farbe der Mauer selbst den Namen eines bunten Gemäldes zuwege bringt, so bildet auch die an Brahma haftende Mâyâ in dem Modifikationslosen (Absoluten) Modifikationen. Nicht Brahma, sondern wir werden von der Mâyâ irre geführt. Die ganze Welt ist ein Traumbild, aber nicht Brahma träumt es, sondern wir, die Unwissenden; und Weisheit ist es, zu erwachen. Die wahrhafte Erkenntnis besteht darin, den falschen Schein der Mannigfaltigkeit und Körperlichkeit als solchen zu durchschauen, den Schleier der Mâyâ zu lüften, wie der schöne metaphorische Ausdruck lautet, und, das Brahma als das eine ungeteilte Selbst erkennend, sich als eins mit ihm zu erfassen. „Es war die einfache Konsequenz", sagt Deussen S. 54, „wenn der Vedânta die empirische Anschauung, welche uns eine ausser dem Selbst vorhandene Vielheit, eine unabhängig vom Subjekt bestehende Welt der Objekte vorspiegelt, für ein Blendwerk (mâyâ), eine angeborene Täuschung (bhrahma) erklärt, beruhend auf einer unberechtigten Übertragung (adhyâsa), vermöge deren wir diejenige Realität, welche allein dem Subjekt zukommt, auf die Welt der Objekte, und umgekehrt die Bestimmungen der objektiven Welt, z. B. die Körperlichkeit, auf das Subjekt, das Selbst, die Seele übertragen." —

So führt der objektive Monismus (demjenigen der Eleaten und Spinozas vergleichbar) zu dem subjektiven (ähnlich dem Fichte'schen), kraft welchem die Mâyâ, d. i. die Illusion, ein Produkt der mangelhaften Erkenntnis und des Irrtums wird. Aus Unwissenheit und Verwechslung spinnt sich der Schleier der Mâyâ um unser geistiges Auge. Die Mâyâ ist also nichts anderes als die in unserer beschränkten geistig-leiblichen Natur begründete Anschauungsweise, welche auch das Ewige unter dem Sinnbilde des Vergänglichen, des Menschlichen, betrachten muß; sie ist das Metaphorische selbst, unter dem Bilde des Truges. Aber der Brahmane stellt einen wesentlichen Unterschied auf, ob nur die Sinne oder Sinne und Geist zugleich solchem Truge zum Opfer fallen; während der Un-

wissende den Gaukler als Zauberer scheut, steht der Wissende lächelnd und unberührt bei diesem Spiel, das sein Geist als Trug durchschaut hat; und so bleibt sein Geist von den illusorischen Vorgängen und Wechselfällen dieser Scheinwelt unberührt, (E. v. Hartm. S. 285.)

„Ich bin tat (das)" ist das Resultat des Denkens; der Weise vereinigt sich mit dem Brahma, ist keiner Seelenwanderung unterworfen und kehrt beim Tode unmittelbar in das Brahma zurück. — Gegenüber diesem monistischen Akosmismus, der da verkündet: „Diese ganze Welt ist der Geist, und etwas von dem Geiste Verschiedenes giebt es nicht", steht das Sankhja-System mit seinem Dualismus, der einerseits eine unendliche Vielheit von individuellen Seelen, deren Einheit der ewige Geist (Puruscha, Atma) ist, und andererseits 24 Prinzipien unter dem Namen Natur (Prakriti) annimmt. Die letztere stellt den lebensschwangeren Weltkeim, die zur Welt sich entfaltende Ursubstanz dar. Mit ihr tritt der nicht erzeugende und nicht erzeugte, ewige, unveränderliche, bestimmungslose Geist in Verbindung, sie beseelend, und dadurch entsteht die Welt. Er nimmt einen Körper an, den er nicht hervorgebracht, sondern den er vorfindet, und mit dieser Natur empfängt er zugleich Vielheit, Einzelbewußtsein, Erkenntniskraft (buddhi). Der Geist ist nicht thätig, sondern in ihm spiegeln sich die natürlichen Dinge, die Thätigkeit und die Gefühle. — Der Buddhismus löst diesen Dualismus, indem er nur die Natur (Prakriti) festhält, den Geist beseitigt und die absolute Leere, das reine Nichtsein, als das wahre Wesen alles Daseienden erkennt. Der Buddhismus ist Religion ohne Gott; die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt ist ihm Philosophie; sein Leben daher Entsagung, Selbstverleugnung. „Die Begriffe Geborenwerden und Sterben dürfen nicht gesondert werden. Der Inbegriff alles Angesammelten ist Dauerlosigkeit und Vergänglichkeit. Betrachtet euer jetziges Dasein und euern Wandel als einen Traum. Die Lebensjahre haben nicht Wahrheit und nicht Wirklichkeit; sie verschwinden, ohne eine Spur zurückzulassen, wie der Regenbogen am Himmel. Auch das Wort ist ohne Wahrheit und Wirklichkeit, es verhallt wie der Donner in der Luft. Der Körper ist nichts als eine auf kurze Frist emporschießende Blume. Betrachtet daher euer jetziges Dasein als ein Bild, das euch der Spiegel

zeigt. Ähnlich dem Blitze am Himmel ist die Endlichkeit des Lebens; achtet euer Dasein dem Wasserschaume gleich."

So stempelt der Buddhismus die Welt um zum Trugbild, zur Stätte des Vergänglichen, Nichtigen, Elenden. —

Religion und Philosophie sind bei den Indern also noch ungetrennt; sie wurzeln in der Askese, in dem tiefen Grunde des sich in sich selbst versenkenden Gemüts. —

Frei und selbständig wird erst der denkende Geist bei den Griechen;[1]) und der griechische Geist ist durchdrungen von harmonischer lebensfroher Weltfreude, nicht von sterbensmüder Weltentsagung.

Die Poesie ist das Urelement des hellenischen Wesens. Mit daseinsfrohen Sinnen und mit Dichteraugen sah der Grieche hinaus in die schöne Welt, die ihn umgab; und sein Denken und Schauen wandelte sich in Poesie.

In der Poesie liegen auch die Anfänge der griechischen Philosophie. Diese ist zunächst durchaus mythologisch-poetisch.

Ehe das Nachdenken in die Tiefen des Selbstbewußtseins sich hinabsenkt, fällt das sinnende Auge auf die Außenwelt, und die Phantasie sucht die Rätsel des Universums in kühner dichterischer That zu lösen. Mit kindlicher Wißbegierde, sagt Zeller, wird die Frage aufgeworfen, wer alles gemacht hat und wie er es gemacht hat, und die Antwort besteht einfach darin, daß man irgend etwas als das Erste setzt und das Übrige nach irgend einer erfahrungsmäßigen Analogie daraus entstehen läßt. Entweder aber entsteht etwas von Natur, durch Wachstum oder Erzeugung, oder es wird von einem Individuum, mechanisch oder dynamisch, hervorgebracht. Diese Analogien bieten das Schema für die Kosmogonien.

Der Phantasie der Griechen entsprach es bei ihrem plastischen Triebe, der zur Personifikation der Erscheinungen drängte, als die nächstliegende Naturanalogie die Zeugung zu wählen. Da die Götter nun auch geworden, nicht anfangslos sind, so schildert uns Hesiod in seiner Kosmogonie die Erzeugung der Götter: wie aus

[1]) Das historische Material der folgenden Darlegungen stützt sich vornehmlich auf Zeller's klassisches Werk und auf W. Windelband, „Geschichte der alten Philosophie", Noerdlingen 1888, (Handbuch d. klass. Altertumswiss. von v. Mueller Band 5).

dem Chaos die Erde, dieser unverrückbare Grund der Welt, emporsteigt, aus sich allein den Himmel, die Berge und das Meer und mit dem Himmel die Flüsse und die Quellen gebiert und wie gleich alt mit ihr Erebos mit der Nyx den Äther und die Hemera erzeugen; denn auch Eros, der Zeugungstrieb, gehört zu den Gründen aller Dinge. Doch das Ganze ist ein sinniger Mythos, aber noch keine Philosophie. Pherekydes von Syros, den Aristoteles halb Dichter halb Philosophen nennt, macht den Zeus zu der ordnenden vernunftbegabten Persönlichkeit und neben ihm Kronos (Zeit?, Himmel?) und Chtho (Erde) als Urgründe und schildert in dem „Buch der sieben Schlüfte" in grotesken Bildern die siebenfaltige Auswickelung der Dinge; so macht Zeus, in den weltbildenden Eros sich verwandelnd, ein großes Gewand, auf das er die Erde und den Okeanos einwebt, und spannt dieses über einen von Flügeln getragenen Eichbaum. Es war ein Symbol für die Bekleidung des im Weltraum schwebenden Erdgerüstes mit der mannigfach wechselnden Oberfläche des Meeres und des Landes. Dagegen erhebt sich Ophioneus mit seinen Scharen, den Repräsentanten der ungeordneten Naturkräfte; aber Kronos mit seinem Götterheer stürzt sie in die Meerestiefe hinab u. s. f.

Besonders kompliziert ist die Symbolik in den sogen. orphischen Kosmogonien wie z. B. von Chronos und Adrastea, den abstrakten Begriffen der Zeit und der Notwendigkeit; Adrastea breitet sich wie die Weltseele durch das All hin; Zeus wird auch Pan genannt, wie ja überhaupt in der griechischen Naturreligion, die alle Erscheinungen göttlich belebt sich dachte, der Pantheismus, der Panpsychismus die treibende Macht bildet. Erst allgemach wird Zeus ethisiert und zum Wächter über Gute und Böse, so daß er die Strafe sendet, gleich dem Sturmwind, der das Gewölke vom Himmel fegt, wie Solon sagt.

Doch wie ward nun in der philosophischen Spekulation der Übergang vom Mythos zur Wissenschaft erreicht? Zunächst durch Verzicht auf eine Weltentstehungs-Geschichte und sodann durch das Bestreben, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auch nicht mehr auf ein konkretes, personenartiges Urwesen, sondern auf einen abstrakter gefärbten Urstoff, aus dem die Dinge hervorgehen, zurückzuführen. Aber des mythischen Untergrundes entbehrt die griechische Naturphilosophie in ihrer

ersten Entwickelung doch noch nicht. Wenn Thales (um 600 v. Chr.) das Wasser als Grundelement hinstellt, so bringt Aristoteles diese Lehre mit uralten kosmologischen Vorstellungen in Zusammenhang, denen gemäß der Okeanos zugleich das Älteste und Wertvollste war; und mit Recht hat man gefragt: Was prägte sich auch wohl dem Geiste des Joniers mehr ein als dies flüssige Element, das sein Gestade umflutete, das seine Schiffe in die Ferne führte, das die Erde trug? — Das Metaphorische in der Naturphilosophie des Thales liegt darin, daß er auf das Wasser die schöpferische Kraft überträgt, welche man sonst den Göttern beilegte, daß er es etwa durch die Analogie der alles nährenden Feuchtigkeit der Luft, des Regens, der Quellen, die den Übergang zum Festen wie zum Flüssigen am leichtesten erklärt, zu dem Ursprünglichen, zu der ἀρχή machte, daß er diesen Urstoff als lebendig, beseelt, alles durch sich erzeugend, hylozoistisch sich dachte, daß er die Welt „voll von Göttern" sich vorstellte und alle wirkenden Kräfte nach Analogie der menschlichen Seele personifizierte. So berichtet Aristoteles, daß Thales dem Magneten eine Seele beilegte, ihn wegen seiner Anziehungskraft für ein lebendiges Wesen haltend. In alledem offenbart sich die phantasievolle Naturanschauung, welche der wissenschaftlichen Naturauffassung voraneilt. Das Bild herrscht statt des Begriffs. — Aus dem Anschaulichen geht Anaximander (um 580) ins Begriffliche über; die ἀρχή ist das ἄπειρον, als Prädikat der Materie, das räumlich und zeitlich Unendliche, Unerschöpfliche. Es ist unwahrnehmbar, ungeworden, unsterblich, unvergänglich, göttlich. Aber er kann es sich nicht anders als im menschlichen Bilde veranschaulichen: es „umfaßt" (περιέχει) alle Dinge und „lenkt" (κυβερνᾷ) ihre Bewegung. In diesem hylozoistischen Monismus entwickeln sich aus dem ἄπειρον, das nichts anderes als das ins Philosophische umgedeutete mythische Chaos ist, durch Differenzierung das Kalte und das Warme und durch Mischung beider das Flüssige. Alle einzelnen Dinge verlieren sich wieder in den ewigen Lebensprozeß des Weltstoffes. Dies veranschaulicht er in poetischer Weise (ποιητικωτέροις ὀνόμασι, wie Simplikios sagt) als einen Akt der Sühne; alle Dinge müssen Buße und Strafe leiden für ihre Ungerechtigkeit, d. i. für das Unrecht ihrer Sonderexistenz, nach der Ordnung der Zeit. — Die Himmelskörper

betrachtete er als Götter. — Wir haben also eine Art Begriffsmythologie bei Anaximander. — Anaximenes (um 550) sucht den Weltstoff wieder in dem Empirischen, im Anschluß an Anaximander, in der „unendlichen“ Luft. Und wie kam er hierzu? Nur durch die Betrachtung seiner selbst, des Menschen als eines beseelten Wesens, das die Luft ein- und ausatmet und dessen Leben mit dem Atem erlischt. So, meinte er, umfängt und hält auch Hauch und Luft die ganze Welt zusammen (ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει). Aus der Luft entsteht durch Verdünnung Feuer, durch Verdichtung Winde, Wolken, Regen, Wasser, Erde. Die Luft ist die schöpferische Urkraft, die Seele des Alls, die göttliche Ursache.

Als aber nun einmal die philosophische Reflexion sich aus den Banden des Mythos befreit hatte, lag es nahe, das Metaphorische, Anthropomorphische in der Volksreligion zu durchschauen und, was gleichbedeutend hiermit ist, zu überwinden. Dies that zunächst mit voller Entschiedenheit Xenophanes aus Kolophon (um 540), der, obwohl selbst Dichter, die Dichter wegen der Vermenschlichung der Götter verspottete. Scharf und klar erkennt er, daß jeder sich die Götter so vorstellt, wie er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thracier blauäugig und rothaarig; ja wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, sie würden dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen.

In seiner reinen und hehren Gottesvorstellung fand Xenophanes es ruchlos, einen Vergleich mit Menschen zu ziehen; statt der Vielheit betont er die Einheit, statt der Entstehung die Ewigkeit, statt der Wandelbarkeit die Unveränderlichkeit, statt der Menschenähnlichkeit die Erhabenheit, „statt der Beschränktheit, in physischer, geistiger und moralischer Hinsicht, die unendliche Geistigkeit.“ Xenophanes faßte die Gottheit pantheistisch; sein Standpunkt ist der reinste Monismus; der Gott enthält alle Dinge in sich; er ist Eins und Alles; Welt und Gott sind eins; die Gottheit ist die immanente Ursache der Welt, in sie löst sich alles auf. Doch alles dies ist noch mehr dichterische Intuition als streng konsequentes System; wie seine Darstellung poetisch ist, so ist auch seine gesamte Physik von dichterischer Anschauung belebt. So sind Sonne, Mond und Gestirne feurige Wolken, die

beim Untergange wie Kohlen verlöschen und beim Aufgang sich neu entzünden u. ä. m.

Hatte Xenophanes der Gottheit die Unwandelbarkeit beigelegt, so fand Herakleitos von Ephesos (um 500) nichts gewisser als die Rastlosigkeit der Verwandlung und nannte diese ἀρχή. Aber sein Denken ist durch und durch metaphorisch. Auch wo seine Gedanken zu dem Abstrakten hindrängen, vermag er nicht dem sinnlichen Bilde zu entfliehen, und so prägt seine großartige Phantasie die kühnsten Metaphern für das Gedankenhafte. Alles ist in Bewegung wie ein Strom, in dem immer neue Wellen die früheren verdrängen; kein Ding ist dieses oder jenes, sondern es wird es nur in der Bewegung des Naturlaufes; Sinnbild dieses ewigen Sichverzehrens und Neuentstehens ist ihm das Feuer; ja dies ist der Grundstoff; die Welt ist ewig lebendes Feuer, nach Maßen sich entzündend und nach Maßen verlöschend, niemals rastend in allem. Alles entsteht aus Entzweiung. Mit mythischer Beseelung des Abstrakten wird so der Streit, der Krieg, Vater und König aller Dinge.[1]) Aber wie trotz aller Gegensätze eine Harmonie sich kund thut, wie das Weltganze die in sich gespaltene und in sich zurückkehrende Einheit ist, wie Krieg und Friede, Mangel und Fülle ewig wechseln, so weiß auch diese Unwandelbarkeit der Naturgesetze der Philosoph nicht anders zu fassen als im mythischen Bilde der Εἱμαρμένη oder Δίκη oder des Λόγος. Die Sonne, sagt er, wird nimmer ihre Bahnen überschreiten; dafür sorgen die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Die Weltordnung faßt er auf als wirksame Kraft, als Zeus; Gottheit und Weltgesetz sind mit dem Urfeuer eins. Auch hier also begegnet uns der ausgesprochenste Pantheismus. — Ein Funke der Weltseele glüht in dem Innern des Menschen; je reiner der Funke ist, um so vollkommener die Seele; sie schlägt durch die körperliche Umhüllung, wie der Blitz durch die Wolken. Was unsere Sinne wahrnehmen, ist nur flüchtige Erscheinung, nicht das Wesen; das ewiglebende Feuer ist ihnen durch hundert Hüllen verborgen. — „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!“

[1]) Fr. 44 Byw. πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς.

Keine menschliche Weisheit ist etwas anderes als Nachahmung der Natur und der Gottheit.

Zu dieser Philosophie des ewigen Werdens steht die des ewigen Seins bei Parmenides von Elea (um 480), dem Stifter der Eleaten-Schule, in vollem Gegensatze. Das rein Logische wird auf die Welt selbst in kühner Metapher übertragen: alles Denken bezieht sich auf etwas Gedachtes, hat also ein Sein zu seinem Inhalte; ein Denken, das sich auf Nichts bezöge, d. h. inhaltlos wäre, kann es nicht geben, und deshalb kann das Nichtsein garnicht gedacht werden, noch weniger aber sein. Bezieht sich aber alles Denken auf Seiendes, so ist dabei das Sein überall dasselbe. Das Sein bleibt allein übrig, wenn man alle Verschiedenheit aus den Inhaltsbestimmungen der Wirklichkeit abzieht. Nur das eine abstrakte Sein ist; es ist ungeworden, unvergänglich, in zeitloser Ewigkeit, unteilbar; alles Werden und Vergehen ist davon ausgeschlossen. Es ist eine von ihrem Mittelpunkte aus nach allen Seiten gleichmäßig ausgedehnte Masse. Und so findet der Philosoph auch das Symbol für dies Sein in der unveränderlichen Kugel.

Aber wie der Mensch seiend und denkend ist, so giebt es auch für Parmenides kein Sein, das nicht Bewußtsein, nicht Gedachtes wäre. Er überträgt also jenes auf dieses; Welt und Gott sind eins. Er scheidet überhaupt nicht Körperliches und Unkörperliches; das Volle (πλέον), d. i. das Raumfüllende ist Gedanke (νόημα). Wie beim Menschen, ist auch im All Einheit des Körperlichen und des Geistigen. Nur das abstrakte Denken ist Wahrheit; was die Sinne uns übermitteln von Verschiedenheit, Werden, Vergehen u. s. w., sind falsche Namen, welche die Sterblichen dem wahren Sein gegeben haben. — Dies klingt also an eine Erkenntnis des Metaphorischen alles unseres Denkens leise an. Aber im zweiten Teile seines Lehrgedichtes stellt Parmenides in seiner hypothetischen Physik sich auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung vom Nichtseienden und Mannigfaltigen und setzt das Seiende dem Licht, das Nichtseiende der Nacht gleich, indem er Heraklit's Lehre von dem belebenden Prinzip des Feuers bestätigt. Ja, er vermag aus dem Sein das Geschehen nicht anders abzuleiten, als daß er eine mythische Figur aufstellt, in der Mitte der Welt, die Gottheit,

welche den ganzen Weltlauf regiert und durch die „geschlechtliche“ Mischung von Lichtem und Dunklem den Eros erzeugt u. s. f.

Zwischen Denken und Sein herrscht Einheit, aber auch zwischen dem Menschen und dem All eine innige Harmonie; jeder von den zwei Grundstoffen (des Warmen und des Kalten) empfindet das ihm Verwandte, das Warme im lebendigen Menschen den feurigen Lebenszusammenhang der Dinge, der kalte Leichnam das ihm Gleiche in seiner Umgebung.

Wenn er dem All nicht verwandt wäre, würde für den Menschen keine Brücke zu jenem zu schlagen sein.

Wir sehen, in diesem hylozoistischen Monismus der bisher betrachteten Philosophen wurde das Weltproblem durch kühne Metaphern und Symbole, durch die Analogien, welche das menschliche Wesen darbietet, gelöst. An die Stelle der anthropomorphen Volksreligion trat die hehrste Auffassung des Göttlichen, und es erwachte die Erkenntnis, daß unser Erkennen ein menschlich eng begrenztes, metaphorisches ist, daß unser Denken von den Dingen nur so viel weiß, als die trügerischen Sinne uns überliefern. — Gleichsam in einen Brennpunkt sammelt die Strahlen der voraufgegangenen Systeme Empedokles: aus den vier Elementen (ῥιζώματα πάντων), Erde, Wasser, Luft und Feuer, leitet er die Welt ab. Aber was erzeugt die Mischung, was ist die bewegende Kraft? Nicht mehr findet er diese im Stoffe selbst; denn jene Elemente sind, wie das Sein des Parmenides, unveränderliche Substanzen; sondern dualistisch deutet er die bewegenden Kräfte, das Entstehen und Vergehen, unter dem metaphorischen Bilde der Liebe und des Hasses. „Die bilderreiche Sprache seiner philosophischen Gedichte entnahm“, wie Fr. Alb. Lange (Gesch. d. Material. I S. 24) sagt, „ihre Bezeichnungen nicht nur den Gefühlen des menschlichen Herzens, sondern er setzte den ganzen Olymp und die Unterwelt in Bewegung, um seinen Begriffen ein lebenswarmes Gepräge zu geben und mit dem Verstand zugleich die Phantasie zu beschäftigen.“ — Es ist eben sein Begriff der Kraft noch so unklar, daß er sie weder von dem persönlichen Wesen der Mythologie noch von den körperlichen Elementen bestimmt unterscheidet. Es ist die erste Ahnung von Kraft und Stoff als gesonderten

Weltpotenzen. Aber diese Ahnung bleibt im Mythisch-Poetischen haften. — Die φιλότης wird die Quelle des Guten, das νεῖκος die des Schlechten. Gott ist das ἕν oder auch σφαῖρος, d. i. die völlige Vereinheitlichung der Elemente, die unumschränkte Herrschaft der Liebe. — Das All ist also belebt durch Kräfte; die Pflanzen sind auch beseelt; neben der Allbeseelung finden wir sogar von der Anpassungslehre ahnungsreiche Spuren, von der Erhaltung der lebensfähigen, dem Untergange der zweckwidrigen Bildungen u. ä. Bei der Wahrnehmung läßt er Verwandtes in Verwandtes eindringen; die kleinen Teile der wahrzunehmenden Dinge berühren die wahrnehmenden Organe. Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Es besteht korrespondierende Wechselwirkung zwischen Mikro- und Makrokosmos. Das wahre Wissen bietet nur der νοῦς. —

An die Stelle der vier Elemente setzte Anaxagoras aus Klazomenae (um 500 geb.) eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe; alles Entstehen und Vergehen beruht auf Mischung und Entmischung. Aber da die Welt ein zweckmäßig geordnetes Ganze darstellt, muß die bildende Kraft eine ordnende, zweckthätige sein. Nach Analogie der Lebewesen (καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις sagt Aristoteles) mit ihrem zweckthätig wirkenden Prinzip der Vernunft nennt Anaxagoras diese Kraft durchaus metaphorisch νοῦς; denn nicht entspricht unser „Verstand“ oder „Geist“ dem, was er darunter versteht, sondern der „νοῦς“ ist nicht immateriell, nicht denkende Vernunft einer Persönlichkeit, nicht Selbstbewußtsein, er ist „Denkstoff“, d. i. der leichteste körperliche Stoff, der einzig von sich selbst bewegte, der λόγος in dem Makrokosmos und dem Mikrokosmus, mit allen Funktionen des Heraklitischen Feuers.

So erschließt sich dem mit Künstleraugen in die herrliche Welt voll Ordnung und Schönheit hinausschauenden Philosophen das weltbildende Prinzip, der weltordnende (διακοσμῶν τὰ πάντα) Denkstoff, der teilbar, aber qualitativ unveränderlich, den Einzeldingen innewohnt, der Anfang der Bewegung, das beseelende Element. Und so legt Anaxagoras diesem metaphorisch ein Prädikat bei, was nur einem persönlichen Wesen zukommt; und so entsteht ein Schillern von Ausdrücken, die nach der Analogie teils persönlicher, teils unpersönlicher Kräfte und Stoffe gebildet

sind, und die teleologische Naturbetrachtung verkehrt sich unmittelbar wieder in die mechanische. Sokrates und nach ihm Aristoteles geißelte es schon (Met. I, 4), daß Anaxagoras den νοῦς wie einen Maschinengott, wie einen Lückenbüßer einschiebt, wenn er in Verlegenheit darüber ist, aus welchem Grunde etwas ist. Es ist derselbe Aristoteles, der kurz zuvor den Anaxagoras als den einzig Nüchternen unter den Trunkenen rühmt, woraus man gar zu rasch den νοῦς als reinen Geist zu erschließen sich erkühnte, während der νοῦς dem Immateriellen nicht näher steht als das πῦρ des Herakleitos; dieser νοῦς ist nichts anderes als der lebendige, d. h. sich selbst bewegende Körper, dessen Prinzip nun auf den κόσμος übertragen wird. Den νοῦς macht er zu dem πρῶτον κινοῦν, d. h. von ihm leitet er den Anfang der Bewegung ab, die sich dann durch Mechanik von Druck und Stoß zwischen den übrigen Stoffen fortsetzt und durch die mehr oder weniger starke Beeinflussung seitens des νοῦς belebt wird. Kurz, der νοῦς ist in der leblosen Welt das bewegende, in der belebten Welt das beseelende Prinzip.

Wie nun in dem wohlgeordneten Denken eines klaren Kopfes der Fortschritt besonders in der Kombination gewonnener Resultate besteht, wie es darauf ankommt, begonnene Gedankenreihen konsequent zu Ende zu führen, durch Übertragung fruchtbarer Ideen auf andere Sphären der Überlegung ein neues Ergebnis zu gewinnen, so sehen wir auch in der so wunderbar harmonischen Entwickelung des griechischen Geistes auf dem Gebiete der Philosophie die bisher zur Geltung gekommenen Anschauungen weiter fruchtbar wirken, die angesponnenen Fäden in einander überspielen, sich verschlingen zu Geweben, die aber das Grundmuster alles menschlichen Denkens, das Metaphorische, in stets neuen Variationen zeigen.

Es war ein wie von selbst aus des Parmenides Lehre sich ergebender Schritt für das philosophische Denken, das „Nichtseiende", das Leere, als seiend hinzustellen und daraus die Bewegung und Vielheit des Seins abzuleiten; es lag nahe, den Begriff des Unteilbaren, Unveränderlichen, von dem ἕν auf die Vielheit zu übertragen und so das Sein als eine Fülle zahlloser kleinster unteilbarer Körper aufzufassen. Jedenfalls war dies ein Höhepunkt abstraktester Denkarbeit, den der Atomismus des für uns erst in seinem Schüler Demokritos kenntlichen Leukippos zuerst er-

reicht, eines Zeitgenossen des Empedokles und Anaxagoras. Eine andere Synthese der Gedanken des Herakleitos und der Eleaten ward rein symbolisch von den Pythagoreern gewonnen. In die Vorstellungen von den geometrischen und arithmetischen, astronomischen und musikalischen Verhältnissen ganz versunken, fanden sie die Zahl als Sinnbild für das Bleibende in der Flucht der Erscheinungen. Was doch im Grunde nur metaphorischen Sinn haben konnte, — wie Aristoteles sagt: sie meinten in den Zahlen Gleichnisse für das Seiende und Werdende (ὁμοιώματα τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις) viel mehr als in Feuer und Erde und Wasser zu sehen, — ward dann wesenhaft, zum Thatsächlichen gestempelt und so die Zahl das Wesen aller Dinge und die Dinge selbst ihrem Wesen nach Zahlen, so der ganze Himmel eine Harmonie und Zahl![1]) Doch, wir haben in dem System der Pythagoreer nichts anderes als die Verallgemeinerung der Verhältnisse einer Wissenschaft für das gesamte Denken, die metaphorische Verherrlichung der Mathematik mit ihren Gesetzen zu erblicken. Sie messen die Welt mit dem Maßstabe ihrer Innenwelt, in der die Zahl herrscht, und so werden die Zahlen selbst Urbilder, ja die Elemente (στοιχεῖα, ἀρχαί) der Dinge, ja Stoff und Eigenschaften der Dinge selbst. So bezeichnete Philolaos die Zahl nicht allein als das Gesetz und den Zusammenhalt der Welt, als die herrschende Macht über Götter und Menschen, als die Bedingung aller Bestimmtheit und Erkennbarkeit, sondern er nennt auch das Begrenzende und das Unbegrenzte, diese zwei Bestandteile der Zahlen, als die Dinge, aus denen alles gebildet sei. Weil sie also — sagt Aristoteles — viele Analogien zwischen den Zahlen und den Dingen erkannten, hielten die Pythagoreer die Elemente der Zahlen für die Elemente der Dinge; die Zahl also ist Substanz, ist immanentes Urbild der Dinge, im Gegensatze zu den transcendenten Ideen Platons.

Es spielen aber in den verschiedenen Systemen der Pythagoreer die verschiedensten Anschauungen der griechischen Philosophie in einander, wie die Begriffe des Begrenzten, des

---

[1]) Aristot. Metaph. I 5 οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι... τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.

Vollen, des Seienden und des Unbegrenzten, des Leeren. Wie das Sein von Parmenides als Eigenschaft des Wirklichen hingestellt wurde, so nun die Zahl als Eigenschaft der geordneten Welt; das Begrenzte wird in dieser mysteriösen Symbolik das Ungerade, das Unbegrenzte das Gerade! So vereinigen sich alle Dinge in sich entgegengesetzte Bestimmungen. Wie der Streit bei Herakleitos, herrscht der Gegensatz bei den Pythagoreern; aber gemäß der musikalischen Harmonie giebt es auch eine Harmonie der Dinge; die Eins ist die Grundzahl, die Einheit des Alls. Wie Grenze und Unbegrenztes, Gerades und Ungerades u. s. f., so sind auch Licht und Finsternis, Himmel und Erde Gegensätze. Der harmonische Wandel der Gestirne dünkt den Pythagoreern das Vollkommene, Göttliche, das Sublunare das Wechselnde, Veränderliche, Unvollkommene. Andere spintisieren und symbolisieren in der Weise, daß sie stereometrische Verhältnisse auf die Dinge übertragen: dem Feuer entspricht das Tetraeder, der Erde der Kubus, der Luft das Oktaeder, dem Wasser das Ikosaeder, und dem das All erfüllenden Äther das Dodekaeder. — Doch die Wichtigkeit der pythagoreischen Lehrmeinung liegt weniger auf dem streng philosophischen, metaphysischen Gebiete als auf dem des ethischen und religiösen Lebens.

Und so zeigt denn nun auch die weitere Entwickelung der griechischen Philosophie die Richtung teils auf das Praktische und Ethische, teils auf das Wissen vom Menschen.

Die Sophisten begannen als öffentliche Lehrer der Weisheit die Aufklärung unter die Massen zu tragen und die Ergebnisse der Wissenschaft dem Volke kundzuthun, mit immer wachsender Tendenz des Moralisierens und Politisierens. Und so ward der Mensch immer mehr der Mittelpunkt des Denkens, und das wichtigste Problem ward die Art und die Wahrheit unseres Erkennens. Protagoras ist der Urheber jenes Satzes, den wir als Motto unserer Betrachtung neben das Goethe'sche Wort hätten setzen können: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist.“[1]) Freilich verband Protagoras einen anderen Sinn mit diesem Aus-

[1]) Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.

spruch, als wenn Goethe sagt: „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist“, oder wenn wir den Begriff des Metaphorischen im engeren Sinne, also des Anthropocentrischen, erörterten. Für uns ist es das in menschlichem Sinne, von unserem menschlichen Wesen begränzte Wahre; es beruht auf einer in unserer Natur begründeten Notwendigkeit; bei Protagoras wird es zum Schein, zum Trugbilde. An Heraklit sich anschließend, argumentiert er: Da alles im Fluß, in stetem Wandel ist, teils wirkend, teils leidend, ergiebt sich, daß niemals zu sagen ist, was ein Ding ist, sondern höchstens, was es in seinem wechselnden Verhältnisse zu uns wird; jede Wahrnehmung zeigt nur, wie das Ding im Augenblick der Wahrnehmung gerade für den Wahrnehmenden erscheint; da aber für alle Erkenntnis nur die Wahrnehmung einzige Quelle ist, so erkenne ich nie das Wesen der Dinge, sondern nur, wie es mir gerade erscheint.

Das Ewig-Wahre in der Lehre des Protagoras bleibt die Erkenntnis, die in neuerer Zeit erst Vico wieder energisch zur Geltung brachte, daß die Dinge für jeden nur das sind, als was sie ihm erscheinen, und daß sie ihm so erscheinen, wie sie ihm seinem eigenen Zustande nach erscheinen müssen, kurz, daß das zu Erkennende sich nach dem Erkennenden und bereits Erkannten richtet und umgestaltet. Aber das Trügerische war die Proklamation des Subjektivismus mit seinem jeweiligen, schwankenden Meinen und des Zweifels an allem und jedem, besonders aber an der Möglichkeit, das Wahre zu finden, der durch die bunte Fülle der vorhandenen, als Wahrheit sich ausgebenden Systeme begründet schien. So gipfelt denn auch die sophistische Skepsis im Nihilismus eines Gorgias und ward schließlich ein leeres und frivoles Spielen mit Begriffen und Wissenschaft.

Sokrates deckt durch seine unerschütterliche Wahrheitsliebe den Schein auf; aber — so will es die Tragik der Weltgeschichte — er muß büßen für das, was er immer bekämpft hat, den Schierlingsbecher trinken, weil er stets die Sache der ewigen Vernunft einem vernunftlosen Pöbel gegenüber verfochten hat und weil er zu stolz, zu gesetzestreu war, als daß er, selbst um den Preis des Lebens, einen Schritt von dem für recht erkannten Wege abwiche. Seine Lehre ist Ethik, Tugend ist ihm Wissen. Ein System finden wir erst bei seinem großen Schüler Platon.

Platon und Demokritos von Abdera (zw. 460 u. 360) bezeichnen jenen für alle Zeiten seitdem herrschenden Gegensatz der Weltanschauungen, des Materialismus und des Idealismus.

Kein Philosoph des Altertums zeigt eine so innige Verschmelzung von Poesie und Philosophie, ein so intensives Zusammenwirken der Phantasie und des Verstandes wie Platon.

Aber auch der Atomismus des Demokritos birgt eine Fülle metaphorischer Elemente in sich.

Demokrit, einer der größten Naturforscher des Altertums, ungefähr drei Jahrzehnte vor Platon lehrend, suchte die Naturphilosophie mit Hülfe der anthropologischen Theorien des Aufklärungszeitalters zu vollenden, den Atomismus des Leukipp durch die Erkenntnistheorie des Protagoras auszubauen. Das Wichtigste war, daß er die Körperwelt im Raum für das einzig Objektive erklärte und die subjektiven, seelischen Vorgänge aus Atombewegungen ableitete, so daß die Atomistik zum ausgesprochenen Materialismus wurde. — Aber was ist nun ein Atom? Es ist ein Ding, dem — wie wir sahen — die Eigenschaften des eleatischen Seins metaphorisch geliehen werden, ein unteilbares, nicht wahrnehmbares; und doch wird auf dies abstrakte, ganz fiktive Ding das Wesen des Körperlichen mit seinen Eigenschaften des Gewichtes, der Größe, der Gestalt, übertragen; und die Entstehung der Welt muß uns anmuten wie ein Roman. Alles wirkliche Geschehen soll Mechanik der Atome sein. Sie schweben im unendlichen Raum; sie sind in unablässiger, anfangsloser Bewegung, und aus dem Zusammenstoß und Anprall der Atome erzeugt sich eine Wirbelbewegung (δίνη), von der sofort alle Teile der betreffenden Atomenmasse ergriffen werden. Und was ist nun die mechanische Ursache aller Bewegung des Seienden, jener δίνη? Nur mythisch weiß es der Atomistiker zu deuten. Es ist die εἱμαρμένη, die Naturbestimmung, die ἀνάγκη, die Naturnotwendigkeit, im Gegensatze zu der Zweckordnung das blind waltende Naturgesetz. Denn so sehr Demokrit auch die Zweckmäßigkeit des Organismus erkennt und preist, so wenig macht er den Versuch, sie aus der ἀνάγκη abzuleiten. — Da es das beweglichste Element ist, wird das Feuer bei Demokrit zum wichtigsten in der Weltbildung; seelische Thätigkeit ist nichts anderes als Bewegung der Feueratome; und auch hier haben wir wieder die Gleichung:

dasselbe Prinzip, das im Menschen das Leben wirkende ist, belebt auch die übrige Welt; das Feuer ist das Prinzip der Bewegung in den Organismen. Dies Seelische nun — oder wie Demokrit es metaphorisch nennt Feueratom — durchdringt die ganze Welt. Und so hebt das Streben, alles Geistige zu beseitigen und die Seele wie den Körper aus einer bestimmten Entwickelungsstufe des Stoffes abzuleiten, sich selber auf.

Demokrit denkt sich zwischen je zwei Körperatomen je ein solches Seelenatom eingefügt; freilich bleibt bei dieser Allbeseelung das Seelische nur ein besonders feiner Stoff!

Auch das Problem der Empfindung, der Sinneswahrnehmungen, löst Demokrit, wie seine Vorgänger — und wie die Naturvölker[1]), — durchaus metaphorisch: den Dingen wohnt eine Kraft inne — und die dürfte wohl kaum, wie etwa die ἀνάγκη, die Schwere sein! —, Teile abzustoßen, welche sich mit den Sinnesorganen in unmittelbare Berührung versetzen[2]), wie ja überhaupt alles in der Welt im Grunde nur materielle Berührung und Bewegung ist. Es entspricht ja durchaus wie den Thatsachen so der natürlichen naiven Vorstellung, daß beim Geruch und Geschmack etwas — sagen wir — Substantielles in die Organe eindringt, und so beruht für Demokrit die Stärke des Eindrucks überhaupt auf der Dichtigkeit der eindringenden Teile. Da die Vorstellung von spezifischen Sinneswahrnehmungen noch nicht erwacht ist, wird die Hauptthätigkeit den Dingen zugeschrieben; die Organe sind — wie bei Heraklit und Empedokles — nur Kanäle; und das Wesentliche bei dem Vorgange der Empfindung ist die Übertragung des äußeren Eindrucks auf die Seele durch Verbreitung desselben im ganzen Innern des Leibes; z. B. das Sehen kommt zustande, indem sich von den Gegenständen ihre Bilder (εἴδωλα, δείκελα), gleichsam ihre verkleinerten Oberflächen oder Nachbildungen, ablösen; auch die Töne sind sich ablösende Bestandteile des Gegenstandes.

Wir sehen: in ganz metaphorischer Weise wird das Geistige (die Sinneswahrnehmung) verkörpert, und hierzu trieb die in dem ganzen, von bewunderswerter Konsequenz getragenen System be-

[1]) Vgl. Tylor a. a. O. S. 490 f.

[2]) Vgl. Siebeck, „Geschichte der Psychologie" I Gotha 1880, S. 109 f.

ruhende Analogie von den mechanischen Vorgängen. Damit aber hob sich auch die objektive Wahrheit der Erfahrung von selbst auf, die Demokrit nach Art der Sophistik auffaßte; und auch das Denken, die νόησις, ist wie die Wahrnehmung (αἴσθησις), freilich unabhängig von ihr, ein Eindringen von feinsten εἴδωλα aus der Außenwelt in den Leib, und also ist, in Analogie mit dem Sehen, die unmittelbare Anschauung, die intuitive Erfassung der feinsten Gliederung der Wirklichkeit, die Atomentheorie. So beruht denn auch das wahre Glück des Menschen auf dem Denken, das im Gegensatze zu den Sinnen allein die echte Erkenntnis bietet (— wiewohl auch hier ἡ ἀλήθεια ἐν βυθῷ ἐστι —) und das den rechten Zustand einer sanften harmonischen Bewegtheit der Seelenatome bewirkt, den Demokrit unter der schönen Metapher der Meeresstille, der γαλήνη, veranschaulicht. —

Platon (427—347) hatte den gewaltigen Mut, zum ersten Male den Gedanken zu denken und zu entwickeln: es giebt nur eine selbständige Welt, und das ist die Welt des Gedankens. Er entdeckt zuerst in der alten Philosophie die rein geistige Welt: das an sich Wirkliche ist nicht körperlicher, sondern geistiger Natur.

Platon erkennt, wie Kant in der transcendentalen Dialektik sagt, daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien. — Freilich konnte Kant dem großen antiken Denker darin nicht folgen, daß er diese Ideen „gleichsam hypostasierte", „wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist."

Und sie ist derselben fähig, wenn wir erkennen, wie die metaphorische Natur unseres Denkens in Gemeinschaft mit der metaphorischen Natur unserer Phantasie in diesem Künstler-Philosophen die wundervollen Gebilde seiner Gedankenwelt schufen, wie in Platon nicht bloß der Philosoph denkt, sondern auch der Poet dichtet.

Platon bietet uns das Bild eines Ideal-Atheners, der leiblich und geistig, der als Denker und als Künstler gleich begnadet

war, dessen intellektuelle Größe durch sittliche Kraft genährt und durch den Glanz dichterischer Phantasie gehoben und geadelt wurde. Sein ganzes System spiegelt den Urheber wieder; es ist harmonisch, es ist poesievoll wie die ganze Persönlichkeit; denn in charakteristischster Weise sind seine philosophischen Schriften Kunstwerke in vollendet schöner Komposition und sprachlicher Darstellung; die begrifflichen Probleme sind nicht bloß in die Form von Erlebnissen, von Gesprächen, sondern auch in die von illustrierenden Mythen gekleidet. Nimmer verleugnet der Philosoph seine ideale Poetennatur und die Glut dichterischer Begeisterung.

Der Bilderreichtum seiner Sprache,[1]) der dithyrambische Schwung seiner Mythen, die dramatische Kraft seiner Dialoge, die scharfe Charakterisierung der einzelnen Personen in ihrer äußeren Erscheinung wie in ihrem inneren Wesen, der köstliche Humor, den er in allen Abstufungen und Schattierungen, von der feinsten Ironie bis zur derben Komik, mit vollendeter Meisterschaft handhabt: alles dies legt Zeugnis ab nicht bloß für den Meister im Reiche der Gedanken, sondern auch für den Liebling helltönender Musen.

Das weite Gebiet der Sinnenwelt dient ihm zum Symbol der geistigen Welt; und so ist auch im Einzelnen seine Sprache metaphorisch durchwirkt von Bildern und Gleichnissen. Wie anschaulich ist die Charakteristik des Sophisten unter dem Bilde der Jagd (Soph. 226—41)! Vom Seelenleben, vom Krieg, vom Ringkampf, vom Spiel, von den Künsten und Gewerben, von Insekten und Tieren, vom Strom u. s. f. entnimmt er seine Gleichnisse. Mit verhängtem Zügel wie ein feuriges Roß stürmt die Rede dahin (Protag. 338), und nur jugendliche Kraft vermag den Strom der Rede zu durchschwimmen, denn Woge auf Woge dringt auf den kecken Streiter ein (de rep. V 441. 453, Laches 194); gleich lakonischen Hunden geht der weisheitliebende Jüngling unverdrossen der Fährte der Wahrheit nach (Parm. 128); dem Bogenschützen gleich entsendet die Rede den sicher treffenden Pfeil (Theaet. 180). Er weiß, daß sie in ihrer Biegsamkeit dem Bildhauer gleich plastische Gestalten zu schaffen vermag (de rep. II 31) u. ä. m.

[1]) Vgl. W. Lingenberg, „Platonische Bilder und Sprichwörter", Progr. Coeln 1872, Eucken, „Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie", Leipzig 1880.

Auch die Mythen, die sinnlichen Einkleidungen des Übersinnlichen, bilden bei Platon nicht etwa die zufällige Hülle, sondern diese Darstellungsform ist aufs innigste mit seiner Art zu denken verwachsen; es ist das Künstlerische in ihr; er denkt eben in Bildern, und er schafft bildend die Gedanken; der Mythos ist nicht äußerlicher Schmuck, sondern naturgemäße Form — wie die Metapher überhaupt —; er tritt nicht neben den Gedanken, sondern dieser wird in ihm verkörpert. Platon ist durchdrungen von der Erkenntnis, daß die großen Probleme nicht begrifflich, nicht durch Reflexion zu lösen sind, sondern nur durch intuitive, künstlerische Anschauung, durch Analogie; ja er beklagt es, daß für die größten, erhabensten kein der menschlichen Fassungskraft angemessenes Bild zu finden ist (Polit. 285 E.) Im Phaedrus, wo er die Unsterblichkeit der Seele begründen will (246 f.), sagt er, um ihren Begriff darzustellen, bedürfe es durchaus einer göttlichen und ausführlichen Darstellung, aber einer menschlichen und minder umfassenden, um das, womit sie zu vergleichen ist, d. h. also ein erläuterndes Gegenbild (für das Unwißbare) zu finden. Und so ergiebt sich ihm die Metapher der beschwingten Seele und für ihr Leben in seiner verschiedenen Gestaltung, in seinem Streben, sei es nach den himmlischen Höhen, den Gefilden der Wahrheit (248), sei es zur zerklüfteten Erdenwelt gerichtet, kein besseres Bild als das des Wagenlenkers mit den beiden verschieden gearteten Rossen: das eine, von herrlicher Gestalt, ist jedem Winke gehorsam, von Ehrbegierde und Besonnenheit gelenkt, und das andere häßlich, zu Mutwillen und Frevel geneigt, kaum durch Geissel und Stachelstab lenkbar; und so wird es dem Lenkenden schwer, jener Stätte zuzustreben, wo die Schönheit auf heiligem Fußgestell neben der Besonnenheit stehend ihn mit Ehrfurcht und wonnigem Schauder erfüllt. — So schildert er auch die Präexistenz der Seele, ihre Wanderungen, ihre jenseitigen Zustände und ihre Erinnerung an die früheren Anschauungen im Gewande des Mythos im Menon (81 A f.), Gorgias (523 A), Phaedon (107 D), in der Republik (X 614 B f), im Timaeus (41 A f.). So schildert er im letzteren Dialog (21 A f) das Walten des Demiurgen und die Weltrevolutionen, im Symposion (189 D) die Entstehung der verschiedenen Geschlechter und die Erzeugung des Eros u. s. f.

Platons System nun ist nicht die subjektive Ausgeburt eines

einzelnen phantasiereichen Kopfes, sondern die Synthese der vorangegangenen (vgl. Arist. Metaph. I 6). Aber mag er von Protagoras, Heraklit und Empedokles das Trügerische aller sinnlichen Wahrnehmung, von den Eleaten die Prädikate des ewigen, unveränderlichen Seins, von den Pythagoreern die Theorie der Abbilder der ewigen Harmonie (der Zahlen), und vor allem von Sokrates das begriffliche, auf Analogie und Induktion sich aufbauende Denken entlehnt haben: seine ganze Lehre ist doch wieder sein eigenstes Werk, und das kunstvolle Gewebe, in dem sich die verschiedenen Fäden der anderen Philosophen verschlingen, trägt doch überall den Stempel platonischen Geistes. Wie Kant, Lamarck, Goethe u. v. a. den großen Gedanken der Entwickelung vor Darwin vorausahnten, wie Bacon, Descartes, Kepler, Gassendi, Leibniz, Borelli als Vorläufer Newton's genannt werden, und wie doch das Darwin'sche und das Newton'sche Gesetz das ureigenste Werk seines Schöpfers war, so auch bei Platon die Entdeckung der geistigen Welt. Das Prinzip der Analogie, welches Sokrates in seiner Induktion so meisterhaft geübt hatte, führte Platon zu immer höherer Verallgemeinerung des Einzelnen, und indem sich ihm in metaphorischer Association die Vorstellungen der Naturphilosophen verschmolzen, entstand jene großartige Anschauung, welche in der Ideenlehre gipfelt; ich sage Anschauung, denn in Wahrheit ist bei Platon Denken und Anschauung — wie bei jedem echten Künstler — eins; er schaut das Notwendige in dem Zufälligen; er schaut das Ewige in dem Vergänglichen, das Allgemeine im Einzelnen. Platon verwandelt das Sokratische Begreifen in Anschauung, die Begriffe in Ideen.

Keine Philosophie zeigt so deutlich, wie die Gedanken zu Phantasiebildern werden und umgekehrt, wie die Platonische. Die Lehre des Heraklit, den er durch Kratylos kannte (Ar. Met. I 6), von dem Trügerischen der sinnlichen Wahrnehmung und die des Sokrates von der untrüglichen Wahrheit des begrifflichen Denkens verschmelzen sich bei Platon. Die Dialektik führt die Vielheit des Einzelnen, welches die Erfahrung bietet, auf das Allgemeine, auf den Gattungsbegriff, zurück (συναγωγή) und zerlegt diesen wieder organisch in seine Artbegriffe, die Stufenleiter zum Einzelnen herabsteigend (διαίρεσις). So dringt Platon auf dem Wege der Sokratischen Induktion zu einem System von Begriffen, zu dem

Gemeinsamen in den Arten gleicher Gattung, zum bleibenden Wesen der Dinge, der οὐσία, vor; und diesen objektiven Inhalt des begrifflichen Erkennens nennt Platon Idee. In den Begriffen ist die wahre Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis des Seienden gegeben; denn nur was sich erkennen läßt, ist; was sich nicht erkennen läßt, ist nicht; die absolute Wahrheit der begrifflichen Erkenntnis, der Dialektik, beruht also darauf, daß sie in der Idee das wahre, von jeder Veränderung unabhängige Sein erfaßt. Die Ideen bilden die wahre Wirklichkeit, die sinnlichen Wahrnehmungen die der werdenden und vergehenden Dinge; der νόησις steht die αἴσθησις gegenüber; den körperlichen stehen die unkörperlichen Gestalten (ἀσώματα εἴδη) gegenüber. Diese bilden eine intelligible Welt.

So verleiht Platon in großartiger Metapher den Sokratischen Begriffen ein selbständiges Sein; sie werden aus Normen des Erkennens zu Weltprinzipien. Die Ideen sind das, was immer ist und nie wird, die Wahrnehmungen das, was immer wird und nie es zum Sein bringt. Jenes entsproß dem eleatischen Sein, dies dem heraklitischen Werden. Jenes wird nun bei Platon zum Urbild, dieses zum Abbild, analog dem Verhältnisse der Dinge zu den Zahlen bei den Pythagoreern.

Wir erblicken hier die gewaltigste Synthese von Geist und Welt. Das rein begriffliche Sein wird zu der einzig wahren Realität hypostasiert. Über der Sinnenwelt baut sich die ideale Welt empor, auf die nun der Dichter-Philosoph alles Große und Schöne und Gute überträgt, was auf Erden keine Stätte hat oder was er durch alles Vergängliche als Urbild hindurchleuchten sieht. So strömen durch das metaphorische Denken geistige Größen in die Weite des Alls über, und was an unserer Existenz groß und wertvoll dünkt, wird von dem alltäglichen Treiben abgelöst und zu festen und klaren Gestalten uns gegenüber verkörpert, um nach solcher Wandlung zu uns zurückzukehren und uns über die erste Lage hinauszuheben.[1])

Alles Irdische wird zum schwachen Abbild, zum Symbol des Ewigen, ein εἴδωλον, παράδειγμα, μίμησις, wie Paulus sagt: „Wir sehen durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ und

[1]) Vgl. Eucken, „die Lebensanschauungen der großen Denker“ (Leipzig 1890) S. 21.

Goethe: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Die Wirklichkeit ist ein Schatten der transcendenten Welt. Die Ideenwelt ist die unbegrenzte Vielheit der Gattungsbegriffe, zur Sonderexistenz erhoben, voll Bewegung und Leben und Vernunft, eine Welt unsinnlicher Wesenheit, die unsere Seele in ihrer Präexistenz geschaut hat. So ist die Idee ein ursprüngliches Besitztum unserer Seele; diese erinnert sich ihrer beim Anblick jener sinnlichen Schattenbilder, und so ist Ideenerkenntnis Erinnerung ἀνάμνησις — wie es Platon mit schöner Metapher deutet. Aber die schmerzliche Erkenntnis der Kluft zwischen der Idee und der Wirklichkeit erweckt jene Sehnsucht nach dem Übersinnlichen, den ἔρως, der aus dem vergänglichen Wesen der Sinnlichkeit zu dem unsterblichen Gehalte der Ideenwelt zurückführt.

In der weiteren Entwickelung seiner Lehre stellt Platon (im Phaedon) das Verhältnis der Idee und der Erscheinung so dar, daß jene die Ursache (αἰτία) dieser ist; so werden die Ideen zu Zwecken, welche sich in den Erscheinungen verwirklichen. Die höchste der Ideen ist die des Guten. Für sie braucht er die schöne Metapher von der Sonne im Reiche der Ideen; wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntnis hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch alles zum Wachstum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntnis; und wie die Sonne höher ist als das Licht und das Auge, so ist das Gute höher als das Sein und das Wissen (de rep. VI. 508 E).

Und in der That, welche Anschauung durchdringt wohl tiefer das System Platons als die des sonnenhaften Auges, mit dem wir das Licht ertragen, und analog mit ihm unserer Vernunft, die eine innere Verwandtschaft mit dem Wesensbestande des Alls besitzt und kraft ihrer die Dinge in ihrer Wahrheit erfassen kann?

Auf die Idee des Guten überträgt Platon das Höchste und Herrlichste, was seine Seele fassen kann; sie ist der Urquell der Wirklichkeit und der Vernunft, die Erzeugerin des Lichts, die Ursache alles Schönen und Richtigen, der Zweck und der Grund alles Seins; von ihr empfängt alles seinen Wert, seine Wirklichkeit; sie ist die Weltvernunft, der νοῦς, ὁ θεός. Schließ-

lich hat Platon die Ideen durch Idealzahlen symbolisiert wie die Pythagoreer; da wird das Gute des ἕν, die Eins; aus ihm leitet er die Stufenfolge des Bedingenden und des Bedingten ab, die Mischung des ἄπειρον und des πέρας, die Gestaltung der sinnlichen Einzeldinge. Sich der Idee des Guten anzuähneln, die Seele von den irdischen Schlacken zu reinigen, ist Ziel der Tugend.

Die Idee des Guten wird im Timaeus anthropomorphisch personifiziert durch den Mythos von dem weltbildenden Gotte, dem δημιουργός, der die Welt geschaffen hat im Hinblicke auf die reinen hehren Gestalten der Ideen, denen er sie nachbildete; darum ward sie die schönste und beste, ein Produkt göttlicher Vernunft, göttlicher Güte und Schönheit. Aber wie der Mensch eine Seele hat, so muß auch das vollkommenste Sichtbare, der Kosmos, eine Seele und Vernunft haben; sie ist das Erste, was der Demiurg schafft, sie ist Lebensprinzip, sie ist das Band (δεσμός) der Welt, sie ist Harmonie, die am erhabensten in der Welt der Gestirne hervortritt, die Platon lebendige Wesen mit um so viel höherer und göttlicherer Seele dünken, als ihr Leib schöner und glänzender ist denn der unsrige.

So ist die ganze Metaphysik Platons getragen von edler künstlerischer Begeisterung; diese wurzelt in seinem Gemüt, und sie durchstrahlt der Sonne gleich sein ganzes Denken und Dichten. Am schwersten aber bleibt dieses von jenem, das Mythisch-Metaphorische vom Dogmatischen zu unterscheiden in der Platonischen Psychologie. Im Timaeus und Phaedrus ist ihre Einkleidung durchaus märchenhaft, und dies erklärt Platon auch selbst (Phaedr. 114 D, Menon 86 B, Rep. X 621), aber er betont auch ausdrücklich, daß jene Mythen nicht bloß Mythen, sondern sehr beachtenswerte Lehrreden seien (Gorg. 523 A, Phaedo 114 D), und in diesem Zwielicht des Mythischen und des Verstandesmäßigen liegt ja überhaupt die Schranke des ganzen Platonischen Denkens. Schon die Zweiteilung der Welt mußte für seine Seelentheorie innere Widersprüche, wie sie nun deutlich in jenen Seelenmythen hervortreten, verursachen. Die Seele ist den Ideen verwandt, aber nicht gleich, da sie Trägerin des Lebens, ein ewig Bewegliches ist; ihr Streben zum Unvergänglichen ist mit der Steigerung zum Vergänglichen hin verknüpft; sie hat also, wie der Mythos im Phaedrus ausführt, ungleichartige Teile; und diese personifiziert

Platon; der eine Teil ist das leitende Prinzip (τὸ ἡγεμονικόν), das vernünftige (λογιστικόν), die beiden anderen sind affektvolle Prinzipien, teils edler und kraftvoller Wille (θυμός, θυμοειδές), teils ein unedlerer, die sinnliche Begehrlichkeit (ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον). Der νοῦς, der unsterbliche, thront im Gehirn, die beiden anderen sterblichen Teile, der θυμός im Herzen, die ἐπιθυμία in der Leber. Die begehrende Seele kommt auch den Pflanzen, der Mut auch den Tieren zu. Wie aber das Verhältnis der Einzelseelen zu der Weltseele, wie das der Teile zu dem Ganzen der Seele sich gestaltet: diese Fragen hat Platon sich nicht deutlich gestellt. Auch die Art der Verbindung und Wechselwirkung von Leib und Seele bleibt bei Platon im Mythischen haften. Einerseits steht diese erhaben da über der irdischen Hülle, hat ohne sie existiert und wird ohne sie existieren, andererseits soll der Leib doch wiederum sie hinabziehen in den Strom des Werdens, des Irrens und der Verwirrung, und sollen die stürmischen Wogen des körperlichen Lebens ihren ewigen Kreislauf zerrütten und aufhalten (Tim. 43 B f.); beim Eintritt in den Körper soll sie den Trunk der Vergessenheit geschlürft haben, so daß sich die früheren Anschauungen bis zur Unkenntlichkeit verwischten; wie bei dem Meergott Glaukos sich so viele Muscheln und so viel Seetang angesetzt haben, daß er kaum kenntlich ist, so ist es auch der Seele ergangen, als sie in den Körper eingetreten ist (Rep. X 611 C f., Vgl. IX 588 B f., Phaedr. 250 C.), kurz, mit den lebendigsten Farben malt Platon die Verunstaltunng ihres Wesens durch die Einsargung in den Leib aus.

Wir sehen also, die ganze Lehre des großen Denkers ist durchsetzt von mythischen Elementen, die in der Poesie, im Metaphorischen wurzeln; und wenn er auch die Kunst in einen Gegensatz zu der strengen, wissenschaftlichen Zucht der Dialektik stellt und als das Reich unklarer Vorstellungen und Ahnungen bezeichnet, so durchdringen seine Philosophie doch überall künstlerische Anschauungen und beherrscht das Bild den Gedanken. Platon beweist durch die That, daß Kunst und Philosophie ihre gemeinsame Wurzel in einer höheren Begeisterung besitzen, die unweigerlich ins Reich der Phantasie, in das Reich des Metaphorischen, hinführt; und Fr. A. Lange (Gesch. des M. I [3] 135) hat völlig Recht, wenn er sagt: „Es liegt in der Natur der Probleme,

an welche sich Platon gewagt hat, daß sie garnicht anders als bildlich behandelt werden können." Dies ist eine allgemeinmenschlische Schranke, nicht bloß die Platons.

Die letztere im engeren Sinne hat der große Schüler Platon's, Aristoteles (384—322), mit voller Schärfe erkannt und klargelegt.

Der gewaltige Denker aus Stageiros ist der Vollender der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie. Er ist der wissenschaftliche Geist κατ' ἐξοχήν, in der bewunderungswürdigen Allseitigkeit seiner Bethätigung die Verkörperung der griechischen Wissenschaft, wie Windelband sagt, und er ist deshalb für zwei Jahrtausende der „Philosophus" geblieben.

Wohl ist er ein Künstler in dem systematischen Aufbau der Wissenschaften, aber ein Dichter wie Platon ist er nicht. Er zerschlägt die hehre Welt gestaltloser Ideen, die jener die irdische überwölben ließ; er zerstört die Metaphern der αἰτία, κοινωνία und παρουσία transcendenter Ideen in den Einzeldingen, kurz: den Einfluß überirdischer Wesenheiten auf die Erscheinungswelt. So zerrinnen die Ideen als selbständige Wesen wie ein holder phantastischer Traum, der eine Poetenseele so freundlich und herrlich umgaukelte. Unbarmherzig zerreißt er den duftigen Schleier, der sich um die Wirklichkeit gesponnen hat, und weist mit kritischer Schärfe die Tautologie nach, die in der Hypostasierung der Gattungsbegriffe liegt, und die Fruchtlosigkeit der Ideen, die weder den Dingen zum Sein noch uns zum Wissen verhelfen.

Zwar ist es auch für Aristoteles die Voraussetzung aller Erkenntnis, daß der subjektive Begriff auf eine objektive Realität geht, daß dem Wort ein Wesen entspricht, also auch dem allgemeinen Wort ein allgemeines Wesen, aber an die Stelle der gesonderten Existenz setzt er die Immanenz des Wesens in der Erscheinung. Das Allgemeine wohnt dem Einzelnen inne. Aber da auch für Aristoteles das Allgemeine, die Begriffe, den Inhalt der wahren Erkenntnis und damit auch der wahren Wirklichkeit bildet, ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, und zwar nicht bloß in der Logik, deren Schöpfer er wurde, sondern auch in seiner Metaphysik, die uns hier vornehmlich beschäftigt, von hervorragendster Wichtigkeit.

Es fragt sich nun, ob in der reinen, klaren Luft des nüchternen

Verstandes, der logischen, streng wissenschaftlichen Denkweise,[1]) wie sie uns der große Philosoph offenbart und wie er sie als exakter und weitschauender Naturforscher in der Begründung der Fülle von Einzelthatsachen auf eine allgemeine Basis des Begrifflichen übt, nicht doch auch das Metaphorische sich einschleicht. Freilich ist von vornherein das Feld für dieses eingeschränkt, da wir es nicht mit einem künstlerischen Dichtergeiste, wie bei Platon, sondern mit dem nüchtern-verständigen Forscher zu thun haben; aber Eucken hat völlig recht, wenn er (a. a. O. 66) sagt: „Nun und nimmermehr hätte Aristoteles in der Wirklichkeit gesehen, was er sah, wäre er nicht mit platonischen Überzeugungen an sie herangetreten", d. h. mit unseren Worten: hätte er nicht das begrifflich Erschlossene als Wesenheit auf die Dinge übertragen. Und so kommt es denn, daß nicht bloß sein Begriff οὐσία bald als Einzelsubstanz bald als begriffliches Wesen, sondern auch das εἶδος in mannigfachen Farben schillert, bald als das Wesen, bald als Form, bald als Gattung, und daß doch ein Riß des Widerspruchs durch das so sorgsam aufgebaute System sich hindurchzieht.

Die Denkarbeit führt den Aristoteles dahin, von einem Äußeren, von der Erscheinung, auf ein Inneres, auf das Wesen, auf den vernünftigen Kern, zu schließen, ja alles, was vom Mikrokosmos gilt, unbedingt auf den Makrokosmos zu übertragen.

So stempelt er denn den Zweck zur Weltmacht, weil er das menschliche Handeln von Zwecken beherrscht sieht, und hypostasiert ihn in der weltüberlegenen, freilich auch weltfernen Gottheit, auf die er die platonischen Prädikate der Ideen, besonders der Idee des Guten, also die Ursache der Bewegung und die Vernunft des Alls, überträgt.

Der Zweckbegriff findet seine Bethätigung in dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, des Stoffes zu der Form. Der Zweck ist nichts anderes, wie Eucken sagt, als die Erhebung des gesamten Umfanges der Existenz zu einheitlich verbundener, bei sich selbst befindlicher und befriedigter Thätigkeit; in dieser Energie, in der alle Anlage zu voller Entwickelung gelangt, alle

[1]) Diese ist besonders trefflich dargelegt in dem Werke meines Vaters, das grundlegend war und auch heute noch nicht veraltet ist: „Die Philosophie des Aristoteles" von Franz Biese, Berlin 1835—42, 2 Bde., vgl. bes. I S. 612 f.

Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist, findet Aristoteles das ganze Wesen der Dinge.

Die platonische Idee verwandelt sich bei Aristoteles in die immanente Energie, die gestaltende, das Wesen zur Vollendung bringende Kraft; die Entfaltung des lebensvollen Einzel-Organismus wird gleichsam das Grundschema für das gesamte All, sei es nun die Natur, sei es das geistige Leben in seinen verschiedenen Manifestationen, z. B. der Staat, für den das Bild des Organismus durch Aristoteles recht eigentlich wissenschaftlich eingebürgert worden ist,[1]) wie umgekehrt die heutigen Naturforscher das Leben und Weben der kleinsten Organismen wieder nicht anders verdeutlichen können als unter dem Bilde des Staates und so vom Zellenstaat reden.[2])

Aristoteles sucht die (unlösbare) Schwierigkeit, die sich für sein System daraus ergiebt, daß einerseits das Allgemeine als das Bleibende, als das wahre Wesen (ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία), nur Gegenstand des Wissens, also nur absolute Wirklichkeit sein soll und andererseits doch wieder nur das Einzelding im Gegensatze zu dem Allgemeinen, zu den Ideen, die nur Gattungsbegriffe, d. h. nur gemeinsame Eigenschaften der Dinge sind, volle Realität besitzt, durch das Verhältnis von Stoff und Form, von Möglichkeit (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐνέργεια) zu lösen.

Er vermag es also nur durch den anthropomorphischen Zweckbegriff, welcher in den Stoff nicht nur die Anlage, sondern auch das Verlangen, die Tendenz zur Formgestaltung, kurz das Prinzip der Entwickelung, hineinträgt.

So wird die Form ein bestimmendes, belebendes, gestaltendes Wesen, der Stoff nicht ein Nichtseiendes, sondern ein Nochnichtseiendes, nur im Stadium der Möglichkeit sich Befindendes, von der Form dann Belebtes und Gestaltetes.

Daß dieser Stoffbegriff nur eine Abstraktion, daß er nur durch Analogie — man denke an den Stein des Bildhauers, an das Samenkorn — gewonnen ist, daß er also völlig metaphorisch ist, daß ferner der Widerspruch des Allgemeinen und Besonderen sich

[1]) Eucken „Bilder u. Gleichnisse", S. 71, O. Willmann, „Didaktik" I (1882) Einl. S. 1 f.

[2]) Vgl. den schönen Aufsatz von Ferd. Cohn „der Zellenstaat", Deutsche Rundschau Bd. XXVII, S. 62 f.

weiter spinnt, indem bald der Stoff, bald die Form das Allgemeine ist, liegt auf der Hand.

Das Verhältnis von Stoff und Form aber wird zum Eckstein des gesamten aristotelischen Systems, d. h. nach dieser Analogie von Stoff und Form gestaltet sich das ganze Gebäude, das Aristoteles aufführt.

Woher aber nun die Anlage, das Verlangen des Stoffes, sich in höherer Form zu realisieren, woher die Kraft der Substanz, sich zu entwickeln, woher dies Werden, diese innere Bewegung, dies Zusammenweben von (abstrakt gedacht) formlosem Stoff und stoffloser Form? Aristoteles vermag diesen Prozeß des Werdens nur zu umschreiben, nicht innerlich zu deuten.

Denn was ist es mehr als Umschreibung, diese Umsetzung der Möglichkeit in Wirklichkeit, diese Verwirklichung der Anlage, die er abstrakt ἐσχάτη ὕλη, die bestimmungslose, unerkennbare Materie, nennt? Aristoteles überträgt eben die Analogie des künstlerischen Schaffens, das man als Verkörperung der Idee, als Verwirklichung des Möglichen umschreiben kann, und bei dem wir Form (Idee) und Stoff trennen können, auf den Kosmos, so daß die Form zum bewegenden Prinzip in dem bewegten Stoff wird. Es leuchtet ein, daß es nur ein metaphorisches Leihen ist, daß das Leben und die Bethätigung des Lebens, das Wachstum und Fortschreiten der Entwickelung in der organischen Welt damit nicht erklärt wird, wenn Aristoteles das Werden als zu der Natur der Dinge gehörig postuliert, als ewig, ohne Anfang und ohne Ende, und wenn es in der Form, die zur ἐντελέχεια treibt, teleologisch, im Stoff mechanisch wirkt. So reichen sich also Zweckbestimmung und Naturnotwendigkeit, Platon und Demokrit in der aristotelischen Stoff- und Formtheorie die Hand; und so spaltet sich der scheinbare Monismus mit seiner Identität resp. Wechselwirkung des Stoffes und der Form in einen unüberwundenen Dualismus. Ja, es tritt neben die Selbstthätigkeit der Form und des Stoffes noch als πρώτη ἀρχή, als der erste Beweger, ein geistiges Prinzip, die transcendente Gottheit, die Synthese der platonischen Ideen, die immaterielle Form, das absolute Denken. Es ist der reine Geist, der sich selbst denkt, dessen Denken also νόησις νοήσεως ist.

Wir sehen also, so imposant die Geschlossenheit der aristotelischen Gedankenwelt auch ist, so logisch sich Begriff an Begriff

fügt, so fest sich Inneres und Äußeres, Geistiges und Stoffliches bei ihm verschlingen, so bleibt doch die Schranke des Metaphorischen sichtbar.

Vortrefflich führt Eucken[1]) aus, wie die Einigung der beiden Größen (Stoff und Form) zu unmittelbar, vor genügender Entfaltung des Unterschiedes geschieht; sie werden sofort zusammengeschoben; durch zähe Gedankenarbeit wird die Vermengung, welche die naiv-menschliche und ganz besonders die griechische Ansicht bot, in einer Weise befestigt, welche den Fortschritt der Erkenntnis lange Zeit schwer gehemmt hat. Weder die Natur noch die Innenwelt gelangt dabei zu ihrem Rechte. Die gesamte Natur bis in die elementaren Vorgänge scheint mit innerem Leben erfüllt, eine streng wissenschaftliche Bewegungslehre wird durch die stete Einmischung seelischer Merkmale für Jahrtausende verhindert. Wie sehr in die Naturbegriffe geistige Größen (metaphorisch) hineinspielen, zeigt der Gedanke, Gott, der Ursprung aller Bewegung, bewege das All, wie ein geliebter Gegenstand, ohne aus sich selbst herauszutreten, das Verlangen des Liebenden bewegt (κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

Der (metaphorischen) Vergeistigung des Sinnlichen entspricht die (metaphorische) Versinnlichung des Geistigen; auch in der höchsten Fassung behalten die Begriffe geistiger Thätigkeiten ein starkes sinnliches Element. Es verschmelzen Begriff und Bild zu einer fast untrennbaren Einheit, es entsteht jene versteckte und verblaßte Bildlichkeit, welche namentlich die Erörterungen mittelalterlicher Aristoteliker geradezu unerträglich machen kann. — Und ist es auch in der Psychologie des Aristoteles mehr als metaphorisch, mehr als „versteckte Bildlichkeit", wenn er die Seele als Entelechie, als Formprinzip des Leibes hinstellt? Sie ist der Mikrokosmos; wie nämlich in dem großen Kosmos das Seelische, das Zweckmäßige, von den untersten Stufen aufwärts bis zu dem Vegetativen (θρεπτικόν) der Pflanzenwelt, zu der Empfindung (αἰσθητικόν) und dem Triebleben (ὀρεκτικόν) der Tierwelt hinaufführt zum Menschen, so vereinigt sich in diesem mit jenen seelischen Elementen die Vernunft (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς) und organisiert das Stoffliche zu immer reinerer und höherer Entfaltung;

[1]) S. a. a. O. S. 74.

ja, er unterscheidet innerhalb der Psyche des Menschen zwischen ihrer Anlage und ihrer Wirklichkeit, dem formempfangenden (leidenden) und dem formgebenden (thätigen) Prinzip, dem νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός. Jenen vergleicht Aristoteles (de an. III 4) mit der unbeschriebenen Tafel, die δυνάμει, nicht ἐνεργείᾳ ein Buch ist; er ist die konkrete Einheit des Denkens und der Sinnlichkeit, fähig, das Gemeinsame in den äußeren Dingen zu fassen, Allgemeinbegriffe aufzunehmen; er ist das animale Prinzip gegenüber dem spekulativen; der νοῦς ποιητικός aber erzeugt in seiner Identität mit dem objektiven Gehalt der in der Natur sich offenbarenden Vernunft die wahrhafte Wissenschaft; er entwickelt die Formbestimmungen des Seienden selbstthätig aus sich und erfaßt sich selbst und ist darin ewig, verwandt der göttlichen Vernunft. —

In Platon und Aristoteles erreicht das griechische Denken seine erhabenste Selbstentfaltung; das Universalgenie des großen Stagiriten durchdrang mit seiner philosophischen Denkarbeit das weite Feld der Einzelwissenschaften und formte sie zu einem gewaltigen einheitlichen System.

In der Folgezeit, bei dem Niedergange der antiken Kultur, wird der spekulative Sinn von Gelehrsamkeit verdrängt; die Theorie wandelt sich in Praxis, Philosophie in Lebensweisheit.

Der Zweck der Philosophie liegt nach der Ansicht der Stoiker in der Glückseligkeit des Menschen; Philosophie wird Lebenskunst, wird durch Ethik absorbiert. Die Metaphysik sinkt zu phantastischer Physik, der Idealismus zu unklarem, widerspruchsvollem Materialismus herab.

Wohl wird auch hier der Mikrokosmos des Menschen zum Maßstabe des Makrokosmos, aber das Grundschema des Menschlichen wird durch Leugnung des Geistigen als eines gesonderten Prinzips auf das rein Körperliche eingeschränkt, dem als charakteristisches Merkmal die Eigenschaft resp. die Kraft, zu wirken und zu leiden, innewohnt. Die Folge ist dann eine völlig metaphorische Anwendung dieses Begriffes und ein völlig verschwommenes Gesamtbild.

Alles wird zum Körperlichen umgedeutet: die Seele ist Körper, die Tugenden sind Körper, die Gottheit u. s. f. Das Gute wird ein Körper genannt, denn es ist die Tugend, und die

Tugend ist ein bestimmter Zustand des Seelenkörpers; ebenso die Wahrheit, denn sie ist ein Wissen oder eine Beschaffenheit der wissenden Seele; nicht minder die Affekte und die Vorstellungen, welche durch Hauche (πνεύματα) von außen her in die Seele einströmen; der Tugendhafte hat Tugendstoff, der Musikliebhaber Musikstoff in sich u. s. f. Ja, die Phantastik dieser Anschauungsweise geht so weit, daß selbst Tag und Nacht und die Jahreszeiten Körper genannt werden, als Zustände der Atmosphäre, des Mondes, der Erde u. s. f., d. h. also körperlicher Bestimmungen. Nur Raum und Zeit und das Gedachte sind unkörperlich.

Da nun aber Seele und Leib zwei verschiedene Körper sind, — jene wird, nach Analogie des Atems, Hauch genannt —, so hat Mischung (κρᾶσις δι' ὅλων) sie verbunden. Im Kosmos selbst findet Verdichtung und Verdünnung statt, welche die Stoiker, nach aristotelischer Weise, aus einer wirkenden Kraft und einem leidenden Stoff ableiten.

Um aber diese wirkende Kraft zu erklären, griffen sie zur Lehre des Herakleitos zurück. Das Warme erschien ihnen als das Ernährende und Erhaltende, und somit ward das Feuer die Kraft, auf welche wir den Bestand der Welt zurückführen müssen; aber dieser körperlichen Kraft werden nun doch die sonst in ganz anderem (geistigem) Sinne üblichen Bezeichnungen metaphorisch angeheftet. Sie ist nicht nur das Urfeuer, der Lebenshauch, sondern auch die Weltseele, die zeugende Weltvernunft (λόγος σπερματικός). Wie uns die Seele als Kraft durchdringt, so diese kosmische Vernunft das weite All.

Zenon lehrt, daß die Welt nicht bewußte, beseelte, vernünftige Wesen hervorbringen könne, wenn sie nicht selbst beseelt und vernünftig wäre; die Ordnung und Zweckmäßigkeit bis ins Kleinste sei ohne vernünftiges Walten unerklärlich. Dies wird dem Äther oder der Sonne (wie von Kleanthes) oder Zeus zugeschrieben; aber die Kraft, die Gottheit, ist immanent; und so wird der Materialismus zum Pantheismus; denn es ist ja klar: das Materielle, Körperliche, behält beim Stoicismus nicht mehr seine eigentliche Bedeutung, sondern wird metaphorisch. Die Materie ist eben keine Materie mehr. Es spielen elementare und geistige Prinzipien durch einander, wie platonische und aristotelische Anschauungen mit heraklitischen. Von einer eigenartigen Geisteskraft kann keine

Rede mehr sein; das Metaphorische führt zur Phantastik in der Welterklärung, zur allegorischen Umdeutung der Götter oder der überkommenen philosophischen Begriffe. So soll das Göttliche, bald als Körper das alle Einzeldinge bestimmende Geschick (εἱμαρμένη), bald als Geist (der aber doch nur Körper, feinerer Stoff, Hauch sein soll!) die zweckthätige Vorsehung (πρόνοια) vorstellen. — Die Ethik führt zur bereitwilligen Unterordnung unter das Weltgesetz und gewinnt somit eine religiöse Färbung; die Naturreligion wird zur Vernunftreligion.

Die Metaphysik resp. die Physik der Epikureer läßt den Atomismus des Demokritos wieder aufleben, nur mit der durchaus phantastisch-willkürlichen Abweichung bei der Entstehungsgeschichte des Weltromans, daß bei dem „Landregen der Atome" (imbris uti guttae) — wie Lucrez sagt, der diesen kosmischen Roman in Verse gebracht hat — eine kleine Abschwenkung von dem senkrechten Fall stattgefunden habe, die dann den Wirbel erzeugte. Daß in dieser „Selbstbestimmung der Atome", durch die im Gegensatze zu der Naturnotwendigkeit, zu dem Gesetze der Schwere, die Freiheit des Willens gerettet werden sollte, ein geistiges Moment liegt, daß also eine Metapher vorliegt, leuchtet ein. Es findet diese Selbstbestimmung in der physischen Welt ihr Gegenbild in der psychischen in dem abgeklärten Selbstgenuß des Egoismus, in der Ethik Epikurs. Es waltet überhaupt in der Lehre des Epikur, besonders hinsichtlich seiner Physik, ein solches Schaukelsystem vor, daß man neben dem Postulate, daß alles nur aus mechanischen Ursachen entspringe, daß von einer absichtlichen Werkthätigkeit einer Gottheit nicht die Rede sein könne, nicht minder lebhaft vertreten die Ansicht findet, es sei nichts verkehrter, als durch Bevorzugung einer einzigen Erklärungsursache die ausgedehnte Möglichkeit natürlicher Deutung zu verkürzen. — So scheut sich auch Epikur nicht, in die Intermundien, d. h. die leeren Räume zwischen den unzähligen Welten, die seligen Götter in ewigem Genusse ihrer selbstgenügsamen Ruhe zu versetzen, wie eine verklärte Verwirklichung des Ideals des Weisen, der auf der Erde nie vollkommen existiert. —

Je mehr sich das Altertum dem Verfalle zuneigt, um so stärker wird das Bedürfnis des Herzens der Edelsten, in einer die Welt mit ihrer Not und Sorge, ihrem Jammer und Elend

überfliegenden, alle Gegensätze durch Glauben versöhnenden Religion Frieden zu finden.

Der Neupythagoreismus erhebt sich vom Dämonenkult zu der reinen geistigen Gottesidee, zu der Platon und Aristoteles die Wege gewiesen hatten; und Platonismus und jüdische Religionsphilosophie verschmelzen sich in der alexandrinischen Theosophie Philon's (um 30 v. Chr.). Sein Gott ist hoch über Menschenwissen und -verstehen, er ist gleichsam die Summe der negierten empirischen Beschaffenheiten, das Absolute, das Sein an sich (τὸ ὄν); aus ihm, der die Berührung mit der Materie scheut, gehen die die Welt gestaltenden Kräfte hervor, deren Einheit der zweite Gott, der λόγος, ist, der Inbegriff aller urbildlichen Ideen.

Dieser Logos-Begriff ward dann in der christlichen Gnosis auf den Stifter der neuen Religion, welche in der absterbenden Geisteswelt eine neue Lebensmacht werden sollte, übertragen, und durch das Christentum ward auf lange Jahrhunderte hin die Philosophie zur Theologie, zur Religion.

Das letzte Aufleuchten antiken Denkens, das letzte große philosophische System der alten Welt, im Gegensatze zu der neuen die Welt erobernden Gotteslehre, ist der Neuplatonismus. Freilich ist dieser mehr ahnungsvolle, ja verzückte Anschauung als Wissenschaft, und somit nicht nur metaphorische, sondern mystische Dichtung, aber er verbindet mit seiner schwindelnden Abstraktion eine wunderbar tiefe Innerlichkeit des Gemütslebens.

War durch Jesus von Nazareth ein neues Reich der alleinigen Hingebung an Gott, das Heiligtum einer neuen Welt in der Stille des Herzens, in Liebe und Demut, gegründet worden, so bildet auch bei Plotin die brennende Sehnsucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit kraft der Versenkung in die Tiefen der eigenen Brust die innerste Wurzel seines Denkens und — Dichtens. Sein Denken wandelt sich in die kühnsten Bilder; die Bilder reißen ihn fort zu immer neuen kühnen Gedanken; sein Ausdruck ist daher durch das Metaphorische oft dunkel, ja unentwirrbar, wie das ganze System mit seinen schillernden Widersprüchen, mit seiner Transcendenz und Immanenz der Gottheit. Plotin wird, wie auch Proklos, nicht müde zu schildern, wie er im Denken Gott erfasse. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewußtsein erwache, sagt jener, wenn ich alles andere

verlassend in meinem Inneren einkehre, dann vereinige ich mich mit der Gottheit.[1]) Die Anschauung des Urlichts, erklärt er, wird dem Geiste nur dann aufgehen, wenn er sich gegen das Äußere verschließt und sich in sich selbst zurückzieht.[2])

Plotin geht in der Abstraktion betreffs des Urwesens, der Gottheit, so weit wie niemand vor ihm: es ist das Unendliche, schlechthin ohne jede Grenze, ohne jede denkbare Eigenschaft; es steht jenseits alles Wirklichen; weder Sein noch Leben noch Denken oder Bewußtsein dürfen wir ihm zuschreiben. Es ist Ursache aller Schönheit, aber selbst ist es nicht schön, sondern überschön u. s. f. Es ist schlechthin das Erste (τὸ πρῶτον), das absolute Eine (τὸ ἕν); aber weder diese Bezeichnung noch auch die des Guten thut dem Philosophen Genüge.

Aber auch „das Gute" in der Gottheit bedeutet bei Plotin das „Übergute". Nicht anders ist es mit den übrigen unzulänglichen Prädikaten, die Plotin als menschliche Übertragungen, als Metaphern, erkennt. Die Gottheit wird zur absoluten Thätigkeit, zur wirkenden Kraft (πρώτη δύναμις) — trotz aller früheren Negationen! Aus dem Urwesen entquillt nun die ganze Welt in der Fülle ihrer Erscheinungen; in kühnen Bildern sucht er diesen Prozeß zu vertuschen: das Urwesen bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe; oder: das Erste ist die Wurzel, das Abgeleitete die Pflanze, jenes die Sonne, dieses die Lichtatmosphäre.

So flüchtet sich die Unbestimmtheit und das Widerspruchsvolle des Denkens in die metaphorische Hülle; das Bild tritt an die Stelle des Begriffs.

Vor allem ist die Sonne Stütze des metaphorischen Denkens bei Plotin: von den Strahlen des Urwesens wird alles durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als seinen Lichtkreis ausstrahlt; und wie der Glanz mit der Entfernung von dem Lichtkreis stetig abnimmt, so sind auch die Erzeugnisse der Gottheit nur ein Abglanz ihrer Herrlichkeit, der sich von Stufe zu Stufe mehr verdunkelt und schließlich in der Finsternis endet.

Aber alles ist von der Sonne der Gottheit durchleuchtet, von ihrem Geiste beseelt, und so führt der transcendenteste

[1]) Enn. IV 8, 1.

[2]) V 5, 7, 526 E.

Gottesbegriff, der je gedacht worden, zur Immanenz, zu einem dynamischen Pantheismus. Schier unvermerkt verwandelt sich die unpersönliche Substanz in die allbelebende Gottheit, das Aufgehen in sie in eine Hingebung des ganzen Gemüts, das abstrakte Denken in tiefinnerliche Religion.

So bezeichnet Plotin den Abschluß des Altertums und seine Zersetzung von innen, das Selbständigwerden einer reinen Innenwelt.

Mit dem letzten großen Aufleuchten in Plotin war die Kraft des griechischen Schaffens endgültig erloschen.

Die Geschichte der alten Philosophie lehrt uns, wie mit dem Durchdenken der höchsten Probleme, der Fragen nach Ursprung und Wesen der geistigen und materiellen Welt, der Mensch über das Metaphorische nicht hinausgelangen kann, wie naturgemäß das Denken in allen seinen Erscheinungsformen auf das All überströmt, d. h. wie es bei dem Postulate der Einheit zwischen Begriff und Wesen des Dinges sich von selbst auf das Sein überträgt, wie der Mensch zu einem Wissen es in den höchsten Fragen nimmermehr bringen kann, wie nur eine metaphorische Synthese von Welt und Geist die Lösung der philosophischen Probleme bildet, wie die Gottheit, ob transcendent oder immanent gedacht, unfaßbar bleibt, wie schließlich die tiefste Religiosität sie nur im Grunde des Gemütes ahnen und so Denken, Wissen und Glauben vermählen kann. Nur im Widerspiel des Sinnlichen thut sich das Übersinnliche kund, nur im Bilde, im Gleichnis. Die Wahrheit selbst bleibt ἐν βυθῷ, wie Demokritos sagt, um so tiefer, je weiter man zu ihr hinabzutauchen wähnt; unser Wissen bleibt Stückwerk, bleibt ein Ahnen, bleibt ein Verschmelzen des Bekannten mit dem Unbekannten, bleibt — metaphorisch, d. h. Verkörperung, Versinnlichung des Geistigen und Vergeistigung des Sinnlichen; es bleibt also immer verstrickt in die natürliche menschliche Schwäche des Erkennens, freilich nicht minder auch in (entwirrbare) Irrtümer, indem es das Bild für Begriff, die Metapher als Gedanken, das Unerwiesene als erwiesen, die umgedeutete Erkenntnis als eigentlich und wesenhaft, kurz den Schein statt der Wahrheit setzt. — Und wo ist die Grenze!? —

Mit dem schroffsten Dualismus klang das einst so harmonisch naive Hellenentum aus; die Gottheit ward in transcendente Fernen entrückt, die Materie ein mattes, nicht gestaltbares Schattenbild; die schöne Welt ward eine Stätte des Dunkels und des Irrsals. Auch im Judentum begann der goldene Schöpfungsmorgen mit dem seligen Frieden zwischen Gott und Mensch und Natur; die Erde war ein Garten, in welchem Gott und Mensch wandelten; Gott war ebenso menschlich gedacht, wie der Mensch göttlich; doch das erste Erwachen des Menschen aus diesem Traume löste ihn ab von der Naturwelt und entwickelte ihn zu selbstbewußter Persönlichkeit; und dies bezeichnet der jüdische Mythos als Abfall von Gott. Das Judentum fand nicht die Lösung in der Frage nach dem Zwecke des Lebens mit seinen Gegensätzen, dem Frohlocken der Gottlosen, dem Leiden der Frommen, (vgl. „Hiob" mit seiner verstummenden Resignation!); erst der Unsterblichkeitsglaube, erst der Ausgleich im Jenseits brachte sie, wie das Christentum ihn verkündete. Christi Reich ist nicht von dieser Welt; sein Kreuz ist das Symbol der Weltverneinung. Das einst erträumte diesseitige Messiasreich ward in das Jenseits verlegt; die Messiasidee ward entnationalisiert, universell; sie ward philosophisch umgedeutet und die Lösung in dem Gottmenschen gefunden.[1])

Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christentums; aber dieser Versuch schlägt, wie Lipsius treffend bemerkt, angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden

---

[1]) Vergl. das ausgezeichnete Werk „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung" von Heinrich von Eicken, Stuttgart, Cotta 1887; es gipfelt in dem höchst interessanten Nachweise, wie Weltverneinung und Weltbeherrschung in dem hierarchischen System sich durchdringen, sich emporheben zu schwindelnder Höhe und sich schließlich zersetzen; die Kirche verneinte die Welt, indem sie dieselbe eroberte, sie eroberte die Welt, indem sie dieselbe verneinte; Augustin wollte die ganze Welt der Christenheit zur Kirche machen, aber die Kirche ward mit ihrer wachsenden Macht zur Welt. Mit dem Schmerzenszug der Weltverneinung mußte sich der gewaltthätige Charakterzug der Welteroberung vereinen. Das ist die Tragik der mittelalterlichen Geschichte.

spekulativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um.

Origenes (185 geb.) gab das erste philosophische System der christlichen Lehre. Es ist eine Synthese platonischer und christlicher Ideen, getragen von der reinsten Gotteserkenntnis, die den Begriff des höchsten Wesens über alles Menschliche und Weltliche, über alle aus ihm erwachsenden Begriffe hinausheben möchte; aber auch hier strömen mit den Vorstellungen aus der griechischen Philosophie und aus der jüdisch-christlichen Dogmatik die mythisch-allegorischen Deutungen des Unwißbaren in Hülle und Fülle zu.

Der wirklich große und originelle Philosoph auf dem eigenen Boden des Christentums und zugleich eine glutvolle Persönlichkeit voll elementarster Leidenschaft ist Augustin (354—430).[1] Auch hier begegnet uns eine Fülle sich bekämpfender Widersprüche, das Ringen einer titanenhaften Subjektivität, ein verzehrender Glücksdurst, ein Drang, das ganze Sein in Eins zu fassen, ein Leben und Weben im Gefühl, kurz eine gewaltige, von Affekten beherrschte religiöse Spekulation, wie bei Plotin. Raffinierte Sinnlichkeit und übermächtige Phantasie streiten mit einer außerordentlichen Energie des Denkens und des religiösen Empfindens. Neuplatonische Elemente in der Denkarbeit Augustins lassen sich leicht aufweisen; Gott ist ihm das reine Sein, die schlechthin einfache Natur; das Verhältnis zu Gott ist mystisch ein sittlich religiöser Wechselverkehr, die Lebensarbeit ein Suchen Gottes, donec requiescat cor in domino; aber die Entfaltung des innerlichsten Gemütslebens, vor allem die Durchdringung mit der christlichen Erlösungslehre, die Aufstellung der Frömmigkeit als Gipfel der Weisheit u. v. a. führen zu einer Auflösung des antiken Intellektualismus und legen den Grund zu einer neuen Welt; dort herrschte ein unpersönliches, hier tagt ein persönliches Geistesleben. —

Eine lange Ebbe folgt auf die gewaltige Flut des dritten und vierten Jahrhunderts.

Im Mittelalter wird die Kirche ganz und gar das Gewissen der Menschheit.

Die Metaphysik war nicht das Endziel, sondern der Ausgangspunkt der Philosophie; sie hatte den Zweck ihres Daseins

[1] Vgl. Eucken a. a. O. S. 258 ff.

in der Theologie; sie war eine apologetische Hilfswissenschaft der kirchlichen Dogmatik. Doch hatte auch sie ihre Entwickelung, welche, mehr oder weniger vom Dogma abweichend, mehr dem Platon oder dem Aristoteles sich zuneigend, entweder mehr transcendent oder pantheistisch immanent das Verhältnis von Gott und Welt auffaßte. Auch die Natur galt als getrübt durch die Sünde oder als das große Bilderbuch zu den Heilswahrheiten der göttlichen Offenbarung; die göttliche Zweckbestimmung des Menschen war das schöpferische Prinzip der Weltordnung; die Erde stellte die Schaubühne dar, auf welcher sich das Zusammenspiel von Gott, Teufel und Menschheit vollzog.

So ward das ganze Sein, das irdische, wie das himmlische, von einem dichten Netz metaphorischer Vorstellungen umsponnen. Erst der Individualismus und die moderne Spekulation zerrissen es und lösten es auf.

Das Altertum setzte das Geistesleben in die Beziehung des Menschen zum All; das Christentum fand das Hauptproblem des Daseins in dem Verhältnis des Menschen zur absoluten Persönlichkeit; in der vollen Wiederaufnahme jenes weltumfassenden Innenlebens besteht zunächst das Charakteristische der Neuzeit.[1]) Der Geist wird selbst Problem, ja das Problem aller Probleme; die Unendlichkeit des Geisteslebens führt bis zur Immanenz des Göttlichen in dem ganzen Menschenwesen.

Die Renaissance sucht die Antike in neubelebter Gestalt heraufzuzaubern, die Reformation das verfälschte Christentum in alter Reinheit heraufzuführen; aber das Neue, das Moderne, mit dem das Alte durchdrungen wird, ist der Individualismus; das schrankenlose Begehren nach Befriedigung des eigenen Innenlebens in dem Drange nach Wahrheit und Glück.

Der erste moderne Mensch wird in Italien geboren. Und mit ihm erwacht auch das von den Fesseln des Dogmas sich befreiende philosophische Bewußtsein.

---

[1]) Vgl. Eucken, „Die Lebensanschauungen der großen Denker", dritter Teil: Das Kulturideal der Menschheit. Kuno Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie." W. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie," 2 Bände, Leipzig 1878—80. Rich. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, im Grundriß dargestellt", 2. Aufl. Leipzig 1892.

Auch die Geschichte der neueren Philosophie zeigt uns das Metaphorische in allen seinen Gestalten; ja, es erweist sich auch in ihr, wie alles menschliche Wissen im Grunde genommen trotz alles Scharfsinns und Tiefsinns auf enge Schranken angewiesen bleibt, wie das Anthropocentrische all unser Denken durchdringt, und wie wir nicht darüber hinausgelangen können, in die Hülle des Metaphorischen das Tiefste, das der Menschengeist ergründet, zu kleiden und somit auch im Metaphorischen selbst die Grenze, aber auch das Wesen aller menschlichen Weisheit zu finden. So hoch erhaben über dem mehr ästhetischen, antiken, der moderne, mehr spekulative Menschengeist sich auch dünkt, die ewigen Probleme bleiben doch nur metaphorisch lösbar. Es handelt sich immer mehr um die neue, vielseitige Beleuchtung des Alten, als um wirkliche Sicherung neuer bleibender Überzeugungssätze. In jedem Philosophen philosophiert ferner nicht bloß der Verstand, sondern die ganze Psyche im Zusammenhange mit der Zeit und ihrer Stimmung, ihrer geistigen Strömung; in das Denken mischt sich leise das Dichten, das Ahnen und Träumen von unerreichbaren Zielen; und es bewahrheitet sich das Wort des großen Romantikers: „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt."

Aber ein freundliches Geschick hat es nun einmal so gefügt, daß im menschlichen Wissen unmerklich Träumen und Denken, ahnungsvolle Anschauung und verstandesmäßiges Zerlegen und Schließen, Phantasie und logische Vernunft zusammenrinnen; und so bietet uns auch die neuere Philosophie nicht bloß Gedanken, sondern auch Erlebnisse und Träume, nicht bloß kritische Systeme, sondern auch ahnungsreiche, mit Hülfe des Willens, des Temperaments und vor allem der Phantasie entworfene, künstlerische Gedankengebilde. So sehr auch ein System das andere abzulösen und als „metaphorisch" zu widerlegen scheint: das Große und Echte, das einmal gedacht und entdeckt wurde, bleibt doch unverloren, bleibt ewig, auch in metaphorischer Hülle; und so wenig je das Bild der Wahrheit enthüllt wird, so fügt sich doch Glied an Glied unablässig in der Kette der überhaupt möglichen menschlichen Ideen von den tiefsten und höchsten Dingen, und wie ein einziges gewaltiges Sehnen und Ringen geht es durch alle Denker hindurch trotz aller Verschiedenheiten und Widersprüche:

Eins ist die Menschheit,
Ein Herz,
Über Meere hin
Den Riesenpulsschlag schleudernd.
Ein Geist,
In Millionen Geistern
Ringend zur Kraft,
In Millionen Nervenfasern
Fühlend
Unrecht und Gerechtigkeit —
Ein Mensch ist die Menschheit.

So enthüllt auch die Geschichte der neueren Philosophie die Geschichte des modernen Menschengeistes; sie spiegelt nicht bloß die Denkarbeit der Individuen wieder, sondern die Weltanschauung der modernen Zeit überhaupt in ihren charakteristischen Wandlungen; Philosophie ist immer die große metaphorische Synthese des Einzelnen und Allgemeinen in Geist und Welt.

Man rühmt an der neueren Philosophie im Gegensatze zu der antiken, daß sie „ängstlich bedacht" sei, „nicht Menschliches in die Natur hineinzutragen." Wohlan, prüfen wir, wie weit ihr dies auch gelungen ist bezw. gelingen konnte!

Bei der Wiedergeburt der Philosophie nach dem langen mittelalterlichen, scholastisch-dogmatischen Traumleben wird die Weltflucht durch Weltfreudigkeit, und in der Gottesverehrung das transcendente Urwesen durch das beseelte Universum abgelöst. Die Philosophie wird zu einer großen Metapher, zu einer Übertragung religiöser Ideen auf die Natur; das höchste Geistige, das man denken kann, wird in sie gesenkt. Der Satz, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, wird dahin umgedeutet, daß der menschliche Mikrokosmos ein Spiegel des Alls und dieses beseelt ist von der Weltseele, von Gott, für den kein menschlicher Begriff ausreicht.

Theosophische Mystik mit pantheistischen Momenten bildet den Grundcharakter jener an fruchtbaren Keimen, die später zu Systemen auswuchsen, so überreichen Übergangszeit, in der das Neue mit dem Alten noch bunt sich mischt. Nikolaus v. Kues (um 1450) erkennt, daß nur in unzureichenden, die Erkenntnis trübenden Bildern das Höchste sich ausprägen läßt, und postuliert

somit die mystische überbegriffliche Anschauung (visio sine comprehensione, intuitio), die schauende Erkenntnis Gottes als die Einsicht in den Unfaßbaren, Unendlichen. Neben transcendenten Gottesanschauungen begegnen uns immanente: Gott ist „Seele und Geist der ganzen Welt," „Gott ist durch alles, und alles in Gott", der menschliche Geist ein menschlicher Gott, ein endliches Unendliches, „ein göttliches Samenkorn, das aller Dinge Urbilder in sich trägt," das Leben nichts anderes als ein Streben zur göttlichen Unendlichkeit, als ein Weltwerden von innen her.

Auf Nikolaus Cusanus fußt Giordano Bruno (1600 verbrannt) mit seiner schwärmerischen Naturvergötterung: Gott ist die wirkende Naturkraft, die Ursache aller Dinge, die in ihnen schaffende künstlerische Vernunft in gradweisen, individuellen Abstufungen bis in die Monaden (Atome, Minima) hinab; die göttliche Substanz ist Weltgrund und Weltzweck zugleich. Die künstlerische Harmonie bildet für Bruno die Analogie für sein Weltbild, in dem die kühne Phantasie universalistische und individualistische Ideen vermählt zu einem naturphilosophischen Monismus voll poetischen Schwunges einer begeisterten Auschauungsweise. — Auch Campanella (gest. 1639) ist durchdrungen von dem Gedanken der All-einheit alles Seienden, und dieser führt ihn zu den Sätzen: wenn die Substanz in allen Dingen dieselbe ist, so braucht der Mensch nur sein eigenes Wesen zu durchschauen, um das Welträtsel zu lösen; was wir in uns finden, bildet die allgemeinsten Prinzipien, die Proprinzipien. — In dieser Ahnung des Anthropocentrisch-Metaphorischen konstruiert er die Welt nach der Analogie unseres eigenen Wesens: sie ist allbeseelt; selbst die Gestirne kreisen beseelt um die Sonne als das Zentrum der Sympathie. Alles ist von Liebe, Hass, Begehren erfüllt. Religion ist Vereinigung mit Gott durch Erkenntnis, Willensreinheit und Liebe.

Zu dieser Erkenntnis gelangt auch die deutsche Mystik, besonders in Jakob Böhme (gest. 1624). Er ist der phantastische Metaphoriker κατ' ἐξοχήν, wie es nicht anders möglich ist, wenn Herz und Gemüt vor allem sich auf die Wanderschaft begeben, um die Wahrheit zu suchen. Sie finden sie schließlich immer nur in sich selbst als dem gottbewußten Teile des Universums, als dem „Samenkorn" der Gottheit, oder dem „Götterlein", wie Böhme sagt.

In seinem Pantheismus wird das Böse als Moment innerhalb des höchsten Allwesens sein wichtigstes Problem; doch das Sinnliche hilft ihm als Symbol des Übersinnlichen: ein in der Sonne blinkendes Zinngefäß offenbart ihm den Grundgedanken seiner Lehre, daß, wie das Sonnenlicht am dunklen Gefäß, sich auch das Gute am Bösen offenbare, also des Gegensatzes bedürfe, um in die Erscheinung zu treten. Und so wird auch das Feuer mit seinem freundlichen Anblick und seiner grimmen Hitze ihm ein Gegenbild der Urqualitäten Gottes. — Aus dem dunklen Ungrunde, der Alles und Nichts, weder Licht noch Finsternis ist, der als wandelloser Wille in sich beruht, entringt sich durch Selbstoffenbarung (Selbstbespiegelung) die schauende Weltkraft und der angeschaute Weltinhalt; das Böse in Gott ist nur Prinzip der Bewegung, der treibende Gegensatz. — Märchenhaft muten uns die Phantasien von der ewigen Gottgeburt, von dem dunklen Zornfeuer, dem hellen Liebesfeuer, von dem in die herbe Qualität sich vergaffenden Lucifer u. s. w. an. — Aber bei der Innigkeit und Tiefe des Empfindens des deutschen Denkers ist der pessimistische Grundzug charakteristisch, wie der Optimismus bei den Italienern und der nüchterne Empirismus bei den Engländern, der in Baco (gest. 1626) seinen ersten großen Vertreter findet. Wie in der Mystik das Magische, so herrscht hier das Technische; die Maschine wird zum Symbol des Weltganzen; das wahre und echte Ziel aller Wissenschaften ist kein anderes, als das menschliche Leben durch neue Erfindungen, die Baco Neuschöpfungen und Nachahmungen der göttlichen Werke nennt, zu bereichern, denn Wissen ist Macht; Typus aller Wissenschaft wird die die Natur unter ihren Bann zwingende Naturwissenschaft; der auf die Natur übertragene Mechanismus wird Materialismus; die Lebensanschauung ist die des utilitaristischen Realismus. Der Metaphysiker wird der Spinne verglichen, die ihr Gewebe aus sich selbst herauszieht; unser Geist mit seinen (metaphorischen) Analogien, dem Hange zur anthropomorphischen Auffassung z. B. der Zweckerklärung statt der mechanischen Kausalität, ist ein trügerischer Spiegel, der erst von allen Flecken, allen Idolen gereinigt werden muß, um zur (mechanischen) Naturerkenntnis zu gelangen.

Doch die Fülle der Anregungen des weitblickenden Mannes sollte erst in der Folgezeit volle Frucht tragen, ebenso wie die

Locke vorauseilenden Ahnungen Hobbes', in dessen Geiste sonst das Denken zum Rechnen, die Worte zur Bedeutung von Spielmarken herabsanken. —

Das erste große System schuf Descartes (1596—1650); er bricht mit dem Gegebenen aller und jeder Art und sucht in genialer Klarheit zu zeigen, was der sich auf sich selbst stellende Verstand in reiner Denkarbeit von dem Weltzusammenhange zu ergründen vermag.

Sehen wir aber, ob nicht auch hier Menschliches in diesen hineingetragen wird!

Wie streng logisch erscheint zunächst alles! Wir räumen alle Vorurteile hinweg; was bleibt dann dem Zweifelnden? Die Gewißheit seines zweifelnden, seines denkenden Ich. Der Satz „ich denke, also bin ich" ist einfache Intuition. Die Skepsis führt zum Rationalismus: mein Denken und mein Sein ist identisch. — Und nun kommt der Sprung! Was vom menschlichen Wesen gilt, wird sofort auf das All übertragen! Was ich ebenso klar und deutlich wie jenes Axiom erkenne, das steht auch ebenso fest. — So wird das menschliche klare Denken zum Maße aller Dinge.

Um etwas zu wissen, muß ich es selbstdenkend in mir erleben; das Eine muß folgerichtig aus dem Anderen abgeleitet werden, ordine geometrico. — So wird die Mathematik zur Richtschnur der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das Geistige schrumpft zur theoretischen Thätigkeit des Intellekts zusammen. Was dieser als notwendig denkt, ist wahr. — So wandelt sich denn die sinnlich-empirische Welt in eine durchaus begriffliche. Gedankengrößen bilden den Inhalt der Wirklichkeit.

Aber was bietet nun die Brücke zwischen dem Denken (res cogitans), das in strenger Kartesianischer Konsequenz doch eigentlich alles aus sich erzeugen müßte, und der Außenwelt (res extensa)? Es ist der deus ex machina: die Gottesidee. — Ich sehe klar ein, sagt Descartes, jedes Ding hat seine positive Ursache. Ich habe in mir Vorstellungen, vorgestellte Realitäten, Ideen. Aber keine unvollkommene Ursache kann Wirkung des Vollkommenen sein. Wenn ich nun eine Idee in mir finde, deren Ursache ich nicht sein kann, so folgt von selbst, daß die Ursache derselben außer mir ist. Ich, als endliche Substanz, kann nicht

die Ursache der Idee einer unendlichen Substanz sein, welche sich in mir findet. Diese Idee kann nur von einer Ursache außer mir herrühren; folglich giebt sie mir unmittelbar die Gewißheit des objektiven Seins; nun zweifle ich nicht mehr, daß es Wesen außer mir giebt und daß ich sie erkennen kann; die Ursache unserer Idee von Gott aber ist nur Gott selbst; sie ist also idea innata. Und so haben wir den Cirkel: Gott wird gedacht, also ist er! Gott ist das höchste Wesen, also nicht bloß möglich, sondern auch notwendig! Er ist die Ursache seiner selbst, causa sui. Als der Vollkommene kann er uns nicht täuschen.

So ist die Bahn für die Spekulation frei. Der wichtigste Satz derselben ist der von dem Substanzbegriff. Substanz ist ein Ding, welches so existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen bedarf; Attribute sind die das Wesen der Substanz ausdrückenden Eigenschaften; Modi sind Eigenschaften, welche der Attribute bedürfen; Lage, Gestalt, Teilbarkeit bedürfen der Ausdehnung, Fühlen, Wollen, Begehren — des Denkens. Körper und Ausdehnung sind nur begrifflich geschieden; Körper und Geist sind zwei ganz verschiedene, sich ausschließende Substanzen. Damit ist der schroffe Dualismus zwischen Innerem und Äußerem konstituiert. — In der Körperwelt herrscht nicht Thätigkeit, sondern Bewegung, die auf äußere Einwirkung, auf mechanischen Stoß, auf Gott als Maschinenmeister zurückzuführen ist; die Zusammensetzung von Körper und Geist ist das erhabenste, künstlichste Uhrwerk Gottes. Die Seele wird in der Zirbeldrüse lokalisiert; mit ihren Lebensgeistern ist sie Vermittlerin zwischen beiden. — So metaphorisch diese Psychologie ist, so widerspruchsvoll ist der Substanzbegriff. Was von Gott als höchster Substanz ausgesagt werden kann, wird auch auf Geist und Körper übertragen, obwohl zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen bezw. in Wechselwirkung stehen, nicht mehr selbtständig sind, ebenso wenig, wie gewordene, von Gott geschaffene Dinge.

Während Geulincx den Widerspruch zwischen Wechselwirkung und substantieller Unabhängigkeit freilich erkannte, aber auch nur durch ein Wunder Gottes vertuschte, zog Spinoza mit strikterer Lösung ihrer Widersprüche die vollen Konsequenzen der Kartesianischen Grundgedanken. Doch so sehr auch dieser eminent systematische Kopf sich müht, den Bau seiner Ideen more geo-

metrico, mit unerbittlicher Abweisung aller Gefühlswerte aufzuführen, so entrinnt er doch auch nicht dem allgemein menschlichen Lose des Metaphorischen bei der Lösung der tiefsten Probleme; auch er hat neben seinem klaren Verstande ein warmes Gemüt, neben dem logisch-mathematischen Denken Phantasie und Affekte, die ihn zur mystischen Vergötterung eines im Grunde doch völlig mythischen Urwesens hinführen. In solchen Problemen hört eben das auf Denken sich gründende Wissen auf; Herz und Gemüt spinnen ihre metaphorischen Gewebe, und der Glaube hebt seine Schwingen und trägt über alle Schranken und Tiefen hinweg; und wer in ihm selig ist, sieht auch durch die metaphorische Hülle die ewige Wahrheit. — Man spürt ihr Wehen auch in den Büchern Spinoza's. Über ihnen breitet sich eine alles ausgleichende Ruhe aus, die in sich feste Sicherheit eines großen Charakters, die grenzenlose Uneigennützigkeit, die den jungen heißstrebenden Goethe so außerordentlich fesselte[1]), daß es noch in des alternden Mannes Seele nachklang, welche Klarheit und Beruhigung über sein gährendes Innere gekommen, als er zum ersten Male die nachgelassenen Werke jenes merkwürdigen Mannes durchblätterte und als Pflicht erkannte, daß man sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen in allen Dingen überzeuge, daß man sich solche Begriffe bilde, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. „Weil aber hierin", sagt Goethe selbst, „wirklich etwas Übermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für gott- und weltlose; ja, man weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten soll." Und was war das Große, was Spinoza leistete und was Goethe's Künstlernatur so entsprach? Es war das Bestreben, aus der Vielheit zur Einheit zu gelangen. Es war die Lehre von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit der Welt, die Erkenntnis Gottes als innerer Ursache der Dinge und die in dieser Erkenntnis des unbedingt Allbedingenden liegende Befreiung von der Knechtschaft der Affekte, die zur seligen Ruhe der intellektuellen Gottesliebe führt.

[1]) Vgl. meine Goethe-Rede vom 28. Aug. 1892 in den Berichten des Fr. d. Hochstifts zu Frankfurt Jahrg. 1893, Heft 1 „Goethe's dichterischer Pantheismus."

In dem pantheistischen Monismus Spinoza's giebt es nur ein Geschehen und nur ein unabhängiges substantielles Wesen; denn volle Selbständigkeit schließt Einzigkeit und Unendlichkeit in sich. Das geistige und das materielle Geschehen (Denken und Ausdehnung) bilden nur die beiden Seiten (Attribute) eines und desselben notwendigen Weltprozesses; die ausgedehnten und die denkenden Einzelwesen sind nichts anderes als wechselnde und vergängliche Zustände (modi) des beharrlichen, ewigen, einheitlichen Weltgrundes. Die Substanz, das Unbeschränkte, Bestimmungslose, das Absolute, bei dem jede Prädizierung die Aufhebung und Verneinung seiner selbst bedeuten würde, ist die ewige, naturgesetzliche Einheit des Universums (deus sive natura); die Attribute sind die zahllosen Vermögen, welche in den einzelnen Erscheinungen wirken und nicht vergehen in dem beständigen Wechsel der Dinge; von ihnen erkennt der physisch-psychische Mensch nur die beiden, die er an sich erlebt, Denken und Ausdehnung. Der wirkenden Substanz (natura naturans) steht, wie der Ursache die Wirkung, gegenüber das Reich der Modi, die natura naturata. Gott ist immanente Ursache aller Dinge; das natürliche All ist seine notwendige, ewige Folge; in ihm fallen innere Notwendigkeit und Freiheit zusammen. Was vom logischen Grund, von der Schlußfolge in der Mathematik gilt, wird auf das Sein selbst übertragen und so zur realen Ursache. So wirkt die Übertragung geometrischer Verhältnisse auf die Philosophie — metaphorisch. — Nicht ist zwischen Gott und Welt ein Hiatus, sondern es ist nur die Unvollkommenheit des Menschen, welche ihn zwingt, die Attribute zu unterscheiden und die Dinge zu vereinzeln. Die innere Einheit von Substanz und Welt ist Kausalität. Alle Körper sind beseelt, alle Seelen verkörpert, aber im Grunde sind die Geister- und Körperwelt eins. Die Seele ist der sich denkende Körper, der Körper die sich ausdehnende Seele, mit welchem Satz wohl der Gipfel des (unerklärbar) Metaphorischen in der Anthropologie erreicht sein dürfte. Es herrscht also durchgängig Responsion, ja substantielle Identität zwischen den beiden Grundprinzipien des menschlichen Seins; freilich in welcher Weise, wie also Idee und Bewegung sich zu einander verhalten, wird nicht gesagt. Ohnmächtig ist der Mensch in seinen Affekten, die so notwendig sind wie Kälte und Sturm und

Donner in der Natur; mächtig ist er in seinem Denken, in der Erkenntnis der Affekte; das ist seine Tugend, das ist sein Glück, das führt ihn zur intellektuellen Liebe Gottes.

Dieser amor dei intellectualis bietet die höchste Seelenruhe, Seligkeit und Freiheit, ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, und mit der Liebe Gottes zu dem Menschen identisch. Nur in der adäquaten Erkenntnis und in der Gottesliebe sind wir unsterblich.

Das sind die Grundlinien dieses grandiosen Systems, das durch die ungeheure Energie des Denkens unsere Bewunderung erregt, mag es auch darauf hinauslaufen, daß die Natur zum Gott gemacht, daß sie unter der Form der Ewigkeit und Notwendigkeit betrachtet wird und ihr nunmehr die daraus sich ergebenden begrifflichen und geistigen Momente metaphorice, non geometrice geliehen werden, und mag auch der große gewaltige Denker, so sehr er sich müht, den Menschen (als modus) zu einer verschwindenden Welle im Ozean der ewigen Substanz herabzudrücken, nimmermehr dies anders leisten, als indem er diese selbst nach dem Maße des vergänglichen Modus betrachtet und so ihr Körper und Geist, Ausdehnung und Denken, beilegt. Da bleibt der Riß klaffend, wie der Mensch zur adäquaten Erkenntnis der ewigen Substanz gelangen kann und warum in ihm nur zwei von den zahllosen Attributen wirksam sind, und vor allem wie in Gott, d. h. wie in dieser — mythischen — Substanz, das Unendliche und Endliche, Transcendenz und Immanenz sich vereinigen können. — Doch das ist ja ewig unlösbares Problem! —

Aber mag auch das System Spinoza's schwankende Begriffe und Brüche zeigen, mag das Metaphorische in beiderlei Gestalt trotz aller scheinbaren Geschlossenheit der Beweisführung, trotz des schweren Rüstzeuges der Wissenschaft, besonders der mathematischen Methode, sich eindrängen, das Gewaltige bleibt die großartige Intuition, die Betrachtung unter der Form des Ewigen (sub specie aeterni), welche alles Endliche nur zu einem vergänglichen Abbilde und Gleichnisse des Unendlichen herabdrückt, bleibt die souveräne Ruhe, welche voll seligen Friedens durch alle Gedanken und Folgerungen hindurchweht, bleibt die unerschütterliche Strenge der Wahrhaftigkeit und nicht am letzten die mystische

Innigkeit der Gottesverehrung, der Gottesliebe, durch welche das philosophische Denken zur Religion wird. —

Auch dem Scharfsinn Nic. Malebranche's (1638—1715) ist es nicht gelungen, ohne innere Widersprüche christliche Begriffe, wie die der Schöpfung und der Willensfreiheit, auf Spinoza's Gedankenwelt zu übertragen, und er blieb in dem naturalistischen Pantheismus durch das Postulat Gottes als der ersten Bewegungsursache, also als einer Naturmacht befangen, trotz seines Bestrebens, das Universum in Gott, nicht Gott im Universum zu suchen. Erst Leibniz fand den Ausweg aus dem Spinozistischen Dualismus zwischen Substanz und Modus durch die Umwandlung der makrokosmischen Weltansicht in eine mikrokosmische.

In Leibniz (1646—1716) tritt uns eine Natur entgegen, welche durch die Weite des Blickes das Mannigfaltigste zu überschauen und so auch die verschiedenen Strömungen philosophischer Betrachtung in ein gemeinsames Bett zu leiten versteht. Er vermag den Rationalismus Descartes' und Spinoza's mit dem Empirismus Locke's zu verbinden, um den Pantheimus durch Individualismus zu überwinden; er unternimmt es, dem Empfinden sein Recht neben dem Denken zu sichern und die herrschenden Begriffe auf die Probe der Thatsachen zu stellen. Es bewährt sich auch bei Leibniz der Erfahrungssatz, daß man von denen, die man bekämpft, nicht am wenigsten zu empfangen, zu lernen, daß gerade der Gegensatz überaus fruchtbar zu sein pflegt. —

John Locke (1632—1704) ist der echte Vertreter der nüchtern verständigen englischen Denkart; er hält sich zur Verdeutlichung seiner Theoreme an recht augenscheinliche Thatsachen, die er κατ' ἀνάλογον verwendet: die äußeren und inneren Wahrnehmungen sind die einzigen Fenster, durch welche das Licht der Vorstellungen in die dunkle Kammer des Verstandes eindringt; dieser ist ein Spiegel, der ohne selbständige Thätigkeit und ungefragt die Bilder der Dinge aufnimmt, eine passive tabula rasa, auf welche die Erfahrung ihre Zeichen schreibt; angeborene Ideen giebt es nicht. Die allgemeinen Sätze und abstrakten Begriffe sind nicht die ersten Erkenntnisse, da nichts in der Seele oder dem Verstande sein kann, ohne daß dieser etwas davon weiß.

Das Leben und die Regungen des Unbewußten, welche so wichtig für unser geistiges Wesen sind, sowie die Bedeutung der

Fähigkeit zu kombinieren und zu abstrahieren, welche geübt wird, auch ohne daß man über sie reflektiert, rettet Leibniz diesem Empiriker gegenüber und erklärt vielmehr, daß alle Vorstellungen angeboren sind.

So bedeutsam Locke's Prüfung unserer Erkenntnis war, so wichtig seine Lehre als Vorstufe des Kritizismus und der empirischen Psychologie ist, so lehnt er doch jede Metaphysik ab und hält — wie der Materialismus — dort schon befriedigt an, wo eigentlich die philosophische Forschung erst beginnt. Es ist der commun sense, der aus ihm spricht; und daß er sprach, war gewiß sehr heilsam gegenüber dem Dogmatismus; aber zu überwinden vermochte auch er diesen nicht völlig durch die Tendenz der Aufklärung, deren Sprecher er wurde und mit der er tapfer gegen unklare Begriffe, „metaphorische" Gedankenbildungen zu Felde zog, wie z. B. gegen die Substanz, diesen unbekannten Träger einer Reihe von Eigenschaften und Thätigkeiten. Er erhob es zum unwiderleglichen Satze, daß wir vermöge unseres psychologischen Mechanismus die Welt so, wie wir es thun, vorstellen müßten, auch wenn sie eine ganz andersartige wäre, und daß daher unser Denken auch in den zweifellosesten Resultaten dieses Mechanismus keine Gewähr für ihre Identität mit der Wirklichkeit besitzt, während die inneren Selbsterfahrungen als getreues Abbild der Wirklichkeit festzuhalten sind und als erreichbare Wahrheit nur die logische Einsicht in die Verhältnisse der Vorstellungen unter einander gilt.

Auch Leibniz ist wie Locke und seine Vorgänger in der Metaphysik rationalistisch von der Überzeugung durchdrungen, daß die logischen Verhältnisse auch reale sind, d. h. daß ein klares Denken uns die Wirklichkeit offenbart, daß das Licht der Mathematik und Logik auch das Dunkel der Metaphysik erhellt, daß der Inhalt der geometrischen und logischen Wahrheiten einem ewigen, mit sich selbst identischen, d. h. widerspruchslosen Weltgesetze entsprechen, während der Inhalt der thatsächlichen (empirischen) Wahrheiten immer nur durch andere Thatsachen bedingt ist, was er — in wunderlicher, später verhängnisvoller Metapher — zufällige Notwendigkeit im Gegensatze zu der absoluten, ewigen nennt. Die Denkformen werden somit hypostasiert: was vom Denken gilt, überträgt Leibniz auch auf das Sein;

was notwendig gedacht werden muß, existiert auch absolut notwendig, was nur bedingt gedacht werden muß, existiert auch nur bedingt.

Den Angelpunkt der vorkantischen Philosophie bildet der Substanzbegriff. Hatte Spinoza in folgerichtiger Weiterentwickelung der Kartesianischen Definition gefunden, daß wahrhaft selbständig nur die eine absolute Substanz sein könne, so kommt Leibniz zu der Konsequenz, daß Selbständigkeit in Selbstbeschränkung ruht, daß die Selbstgenügsamkeit, Selbstthätigkeit, Selbstentwickelung des Individuums das Schema für die Welterklärung darbietet.

Spinozismus und Atomismus bilden durch Synthese die Leibniz'sche Monade. Was von der Substanz des Cartesius und Spinoza gilt, wird auf das Atom übertragen, nachdem deren Begriff geläutert und zur lebendigen Kraft erhoben ist (la substance est un être capable d'action). War der Begriff des Modus bei Spinoza voll innerer Widersprüche, so wird er nun zur Substanz erhoben; und indem Thätigkeit und Existenz identifiziert werden, jene aber nur in Kraft ihren Ursprung haben kann, so wird die Substanz zu einem kraftbegabten Individuum, die Welt zu einer Fülle von Substanzen, von Monaden, wie Leibniz sie mit dem Terminus Giordano Bruno's nennt. — Die Monade Leibnizens vermag nun aber auch nicht den Charakter des Metaphorischen zu verleugnen; sie ist ein durchaus mythisches Wesen; der abstrakte Verstand hat es gezeugt und eine kühne metaphorische Phantasie hat es geboren. Die Monade ist ein körperloses, seelenvolles, thätiges Atom. Wie die Kraft selbst (mechanismi fons est vis primitiva) ein durchaus metaphysisches Prinzip, ein reiner Vernunftbegriff ist, was Leibniz durchaus sich nicht verhehlt, so ist die Monade ein metaphysischer substantieller Punkt, eine unkörperliche, seelenähnliche Einheit im Gegensatze zu den physischen Punkten, den Atomen der Atomisten, welche physisch, aber keine Punkte sind, und den mathematischen, die wohl unteilbar, aber nicht real sind. Unteilbarkeit und Realität vereinigen nur die Monaden in sich. Sie sind — und dazu bot die menschliche Seele den Typus — vorstellende Kräfte; doch wer möchte das nicht metaphorisch nennen? die Monade ist ein Mikrokosmos, ein Spiegel des Universums, miroir vivant de l'univers, wie es Leibniz in kühner

Metapher nennt; „die Individualität enthält (enveloppe) das Unendliche"; sie ist ein konzentriertes All; sie birgt in sich und erzeugt in sich die Bilder der Dinge, ohne einen Einfluß von außen zu erfahren; sie trägt vermöge eigener spontaner Kraft die Allheit der Dinge, wie im Keime, ideal in sich; sie hat keine Fenster, durch die etwas in sie hineinwandern oder von ihr ausgehen könnte; sie ist in ihrem Handeln (und Handeln ist ja ihr Sein) allein von Gott und sich selbst abhängig.

So überträgt also Leibniz auf dies rätselhafte Urwesen jene theoretische Thätigkeit, welche seit Descartes als die Grundfunktion des immateriellen Lebens galt; aber das Metaphorische liegt auch besonders noch darin, daß der Ausdruck représentation in doppelter Bedeutung schillert; bald ist er = „vertreten sein", bald = „vorstellen" im geistigen Sinne. Der mystische Charakter dieses „Spiegels des Universums" tritt sodann auch darin deutlich zu Tage, das man vergeblich nach dem Inhalt der Vorstellung einer jeden Monade fragen muß; denn jede spiegelt das All, d. h. also die ganze Summe der Monaden, d. h. ebenfalls wieder vorstellende Wesen wieder; sie spiegelt also Spiegel wieder; wo ist nun das Ding, das gespiegelt wird, und was ist das für innere Thätigkeit, die nur ein Äußeres abspiegelt? —

Es ist bei dem ganzen System Leibnizens so recht einleuchtend, wie immer nur der Mensch mit seinem geistigen Wesen das Schema zur Welterfassung darbietet, wie aber die Übertragung desselben auf das All, so unausbleiblich sie ist, in so unlösbare Widersprüche auch verstrickt, und wie schließlich der Mensch, will er die Schranken des Nichtwissens durchbrechen, ein „parvus in suo genere deus" wird.

Den mehr oder weniger verworrenen oder deutlichen Vorstellungen des menschlichen Mikrokosmos entspricht die in absoluter Stetigkeit sich abstufende Gliederung im Makrokosmos, dessen Monaden von reiner Sinnesempfindung sich zum reinen Denken erheben. Unter dem Einflusse jener ist die Monade leidend, im verstandesmäßigen Denken thätig; reine Denkthätigkeit kommt nur Gott zu (purus actus). Da nun aber die Monaden, seien sie, wie Leibniz metaphorisch sie charakterisiert und einteilt, bewußtlose (materielle), schlafende oder träumende oder empfindende oder denkende, immer dasselbe Universum wiederspiegeln, nur mit dem Unterschiede der Deutlichkeit,

so muß Leibniz, um das Phänomen der Übereinstimmung in der Verschiedenheit zu erklären, eine von Gott hergestellte Ordnung und Einheit, die sogen. prästabilierte Harmonie, annehmen, die Versöhnung — wie Leibniz wähnt — zwischen Mechanismus und Teleologie.

Auch das „Wunder" der Harmonie zwischen Leib und Seele vermag sich Leibniz nur durch das Gleichnis zu erklären, daß sie zwei Uhren ähneln, welche so kunstreich übereinstimmend gearbeitet sind, daß sie genau die gleiche Zeit angeben; er nennt die Seele ein automaton spirituale. Die Harmonie der Welt ist für Leibniz der Beweis ihrer Vollkommenheit, kraft welcher sie die beste der möglichen ist.

Die Allbeseelung, die Übertragung des Wesens eines lebensvollen Organismus auf die Welt, findet bei Leibniz einen ihrer konsequentesten Vertreter; zu ihr drängt unser ganzes Bewußtsein hin, auch wenn wir uns bewußt sind, nur im Metaphorischen befangen zu bleiben. —

War schon im Altertum das Bedenken über die absolute Wahrheit der Wahrnehmungen nimmer, sei es bei Herakleitos oder bei Protagoras, zum Schweigen gekommen, so wurde das erkenntnistheoretische Problem das spezifisch moderne in der neueren Philosophie.

Hatte schon Descartes die sinnlichen Qualitäten wie Farbe, Ton, Geruch, Geschmack als subjektive Zustände im Empfindenden und den sie verursachenden Bewegungen ganz unähnlich hingestellt, so existiert für Leibniz der Körper nur als verworrene Vorstellung in dem empfindenden Subjekte, aber sein Untergrund ist ein phaenomenon bene fundatum, nämlich ein immaterielles Monadenaggregat. Es war dann nur ein Schritt zu dem konsequenten Spiritualismus, mit dem Berkeley (1685—1753) die äußere Wahrnehmung auf die innere reduzierte und die körperlichen Substanzen, die sogenannten „Träger" von Eigenschaften, überhaupt leugnete: es giebt nichts als Geister und deren Vorstellungen (esse est percipi). Es ist dies die extremste Synthese von Geist und Welt, in welcher diese ganz in jenem untergeht, sei es in dem menschlichen oder dem göttlichen, der die Ideen erzeugt; aber es liegt ihr die große Wahrheit zu Grunde, daß wir nichts von der Welt wirklich wissen, als was wir in uns selbst erleben. Auch deutet Berkeley den pantheistischen Gedanken an, daß alles nur durch seine Teilnahme an dem einen, bleibenden,

allumschließenden Geiste existiert, daß die Einzelgeister mit der allgemeinen Vernunft wesensgleich, nur minder vollkommen sind als der leidenlose Verstand, als Gott.

Dieser extreme Idealismus Berkeley's mußte sich mit dem Skeptizismus Hume's verbinden, um jenen Kritizismus zu erzeugen, welcher, der sieghaften Sonne gleich, den Nebeldunst metaphysischen Denkens und Dichtens zerstreute. Hume (1711—1776) zerlegte schonungslos einen der wichtigsten Grundbegriffe, den der Kausalität (und mit diesem den der Substanz), und wies ihn nach als — metaphorisch, d. h. als ein Erzeugnis der Einbildungskraft, der Analogie, welche eine Idee auf einen anderen Eindruck bezieht als auf den, dessen Kopie sie ist, als Übertragung des Gedankenmäßigen auf die Sinneswahrnehmung, als die Umwandlung der zeitlichen Folge in ein ursächliches Erfolgen und stürzte so eine Säule der Metaphysik, die Teleologie, scharf trennend, was Wissen aus Vernunftgründen und was Glauben ist.

Auf Hume's Schultern steht Kant (1724—1804). Mit unerbittlicher Wahrheitsliebe und mit einem Scharfsinn, der so streng und groß ist, wie sein persönlicher Charakter, legt er die Axt an die Wurzel des Dogmatismus. Und worin bestand dieser, wenn wir ihn unter den Gesichtspunkt unserer leitenden Gedanken rücken? Doch vor allem darin, daß man das Verstandesmäßige, wenn es nur klare und deutliche Begriffe enthielt, auf die Dinge selbst übertrug, daß man die Gleichung von Denken und Sein vollzog und nun das, was lediglich anthropocentrisch, gedankenhaft, war, auf die Erscheinungswelt überströmen ließ. Man zog ohne Prüfung zur Enträtselung der höchsten (transcendenten) Probleme als Analogien die Verhältnisse der inneren und äußeren Erfahrung heran, benutzte bald das Sein der Dinge zur Erklärung des geistigen Lebens, bald verwertete man den menschlichen Organismus in seiner leiblich-geistigen Form als Gegenbild, als Spiegel des Kosmos, und so schließlich Bild und Sache, Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Wahrscheinlichkeit und Thatsächlichkeit vertauschend postulierte man das, was nur zur Veranschaulichung des Problems beitragen sollte, als Lösung und erhob so das dienende Bild (Gleichnis) zum herrschenden Begriff. Ganz leise, aber unfehlbar, zieht die Analogie uns in ihre Netze; Schein setzt sich als Wahrheit, und der Fittig der Phantasie trägt über die Klüfte hinweg.

Das Denken erhebt sich ins Übersinnliche, wie „die leichte Taube, indem sie im Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, die Vorstellung fassen könnte, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde," sagt Kant (III 38, Hartenst. 1867). Und so ward man sich des Bildlichen, des Metaphorischen in der schwindelnden Höhe des Unsinnlichen nicht bewußt und ward in dogmatischen Traum, zu metaphysischer Dichtung verlockt.

Aus dem dogmatischen Schlummer fühlte Kant sich durch Hume geweckt; ihn nennt er „den Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst"; so wendet er sich gegen den „alten wurmstichigen Dogmatismus der Metaphysik", in dem „die Vernunft auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummerte" (VIII 580); er sieht seine Aufgabe darin, „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden (der herrschenden Metaphysik, der Wolff'schen Systematik) eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden und jenes Bauwerk unsicher machen" (III 260). Und das ist das unsterbliche Verdienst Kants. —

Seitdem Platon (Theaetet 191 D) das schöne Gleichnis von den Erinnerungsbildern, die in der Seele beharren wie der Abdruck im Wachs, geschaffen, seitdem Aristoteles den der ἐνέργεια noch entratenden Geist mit der unbeschriebenen Tafel verglichen hatte, war es bis auf Locke der herrschende Wahn gewesen, als ob diese Analogie und diese Übertragung einer äußeren Erscheinung auf das geistige Organ zur Erklärung dieses rätselhaften inneren Vorganges selbst etwas beitrüge; man hatte nicht untersucht, was auf Selbstthätigkeit des Geistes beruhe, welcher Art das von außen Zuströmende sei und wie beides sich verschmelze. Kant fragt zunächst, wie und wodurch Erkenntnis überhaupt möglich sei. Er scheidet scharf die empirische und die transcendente Welt, die sinnlichen Wahrnehmungen und die Welt der synthetischen Urteile a priori und der Begriffe. Er erkennt, auf wie unsicheren Stützen die Metaphysik ruht, wie eng umgrenzt das menschliche Wissen ist; ja, keiner hat die Grenzen enger gezogen als er in der „Kritik der reinen Vernunft."

Doch hat er selbst nun sich wirklich ganz und gar des Metaphorischen enthalten, und wenn nicht, welche Stellung nimmt dieses bei ihm ein?

So wenig wir die erste Frage einschränkungslos bejahen können, so müssen wir sogleich hinsichtlich der zweiten voll Bewunderung zugestehen, daß er das Metaphorische, so weit es möglich ist, auf das naturgemäß — Anthropocentrische (Anthropologische) eingeschränkt hat. Aber das Denken, das ganz dieses Metaphorischen entbehrte, könnte nur ein sehr ärmliches, ein rein negatives sein; nimmer leuchtet uns Sterblichen die Sonne der Wahrheit, ohne daß der Schatten des Irrtums ihr Licht mildere und dämpfe und so für das menschliche Auge erträglich mache.

Es hat sicherlich weder vor noch nach Kant einen Philosophen gegeben, der es verstanden, in so reinen Begriffen zu denken, das Bildliche so sauber von dem Gedanken zu scheiden, wie er, so daß wer ihn denkend liest, sich gestärkt und geläutert fühlt wie in einem Stahlbade. Und warum dies?

Weil Kant von der Grundwahrheit aller philosophischen Weisheit durchdrungen ist, daß wir auf ein begriffliches Erkennen der Weltzusammenhänge verzichten müssen, daß jede Metaphysik dogmatisch, d. h. metaphorisch sein muß, weil sie über eine symbolische Darstellung von Begriffen nicht hinauskommt, — „welches Geschäft bisher noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient“ (V 364) —, kurz, daß die Welt uns nur das offenbart, was wir in sie hineintragen. „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen“, lesen wir am Beginne der Abhandlung „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ — Es kann daher nur Aufgabe des untersuchenden, d. h. kritischen, nicht dogmatisch konstruierenden Philosophen sein, die Erkenntnis- und Denkarbeit selbst zu prüfen, welche in uns eine Welt erstehen läßt, eine Welt, die, aus Wahrnehmungen bestehend, durch die Denkformen unseres Geistes umgewandelt wird, was freilich auch schon einen naturnotwendigen Akt des Metaphorischen in sich schließt. Doch Kant weiß sehr wohl, daß

nur auf kritischem Wege die Welt sich erfassen läßt, durch Aufweisung der Grenzen zwischen Wissen und Nichtwissen, durch das resignierte Zugeständnis, daß das Weltbild in unserem Kopfe mit seinem gesamten Inhalte und seinen gesamten Formen ein Produkt unserer Organisation ist, ein Produkt, welches aus derselben mit innerer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit hervorgeht und von dem uns daher gar kein sicherer Schluß auf eine dieser Organisation etwa gegenüberstehende Welt möglich ist.

Das ist das Ei des Kolumbus bei Kant. Kant stellt selbst in ähnlichen Vergleichen[1]) seine Philosophie der Schulmetaphysik gegenüber; jene verhalte sich zu dieser, wie die Chemie zur Alchymie, wie Astronomie zur Astrologie. Die wahre Metaphysik im Sinne Kants ist die Wissenschaft der Grenzen der menschlichen Vernunft. Der Grenzen! Nicht hohen Flug will er nehmen, nicht in schwindelerregender Höhe Bauten aufführen, sondern: „hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch - großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich; mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ (IV 121).

Er findet, daß die Erkenntnis der Grenzen unseres Wissens eine wirklich positive Erkenntnis ist (IV 108) und hinüberweist in das Reich transcendentaler Ideen (III 436). Denn nicht will er die Wurzeln an dem Baume der Metaphysik ausrotten, sondern nur die üppigen Schösse abschneiden (III 48). Nicht nur zum Dogmatismus, sondern auch zum Skeptizismus setzt sich Kant in Gegensatz; dieser setze sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand, da es denn liegen und verfaulen möge: „statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt“ (IV 10).

Er ist sich bewußt, den Standpunkt des menschlichen Geistes zu den Dingen, ähnlich wie Kopernikus die Stellung der Erde zur Sonne, verändert zu haben, indem er die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen, sondern in den Zuschauern sucht (III 20). Er verwirft den Empirismus Locke's als

[1]) Vgl. Eucken, „Über Bilder und Gleichnisse bei Kant“, „Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie“ Heidelberg 1886. S. 85,

metaphorisch, weil er die Verstandesbegriffe sensifizierte, er verwirft die Leibniz'sche Metaphysik als metaphorisch, weil sie die Erscheinungen intellektuierte; und so stellt er ihr, die zu Grundsätzen, welche allen Erfahrungsgebrauch überschreiten, griff, die Kritik der „reinen" Vernunft gegenüber wie den wahren Gerichtshof, der die endlosen Streitigkeiten durch eine prozessualische Sentenz zum ewigen Frieden zu führen hat. Denn sie zeigt, daß alle die dogmatischen Parteien der Vernunft Luftfechtern gleichen, die sich mit ihrem eigenen Schatten herumbalgen, da sie über die Natur hinausgehen, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten läßt: die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblicke wieder zusammen (III 502).

Was Kant anstrebt, ist die Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag". Das nennt er „reine" Vernunft, und so ist seine wichtigste Frage: „Wie läßt sich die objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe a priori begreiflich machen?"

Er weist zunächst, in der „transcendentalen Ästhetik" nach, daß Raum und Zeit — um in unserem Sinne zu sprechen — metaphorischer Natur sind, daß sie in Wahrheit nicht empirisch, sondern a priori sind, daß sie nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, nur Formen unserer Rezeptivität, daß unsere sinnlichen Vorstellungen nicht die Dinge selbst, wie sie an sich sind, sondern nur die Erscheinungen derselben geben. Er erkennt also, daß all unser Erkennen — metaphorisch — für die Dinge etwas setzt, was sie in Wirklichkeit nicht sind, daß wir also auf sie übertragen, was geistiger (anthropocentrischer) Natur ist, daß „alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen ist, daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß sie als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können." Die Vorstellungen sind nur Bilder und Zeichen für die Erscheinungen, soweit ich sie zu erkennen vermag; wie wir die Welt uns vorstellen müssen, so ist sie, natürlich für uns, nicht an sich. Die Erscheinungswelt ist kein Schein,

kein Traum, sondern ein Menschheits-Phänomen; es gilt nur, für unsere menschliche Organisation die Grenzen hinsichtlich des Sinnlichen und Übersinnlichen zu ziehen, den Schleichwegen des Vermenschlichens des letzteren, des Metaphorischen, nachzugehen, soweit dies möglich ist, und das Dogmatische auszufegen. Das Wichtigste ist und bleibt, daß die Philosophie die Grenzen des Erkennens fest legt.

Und so scheidet Kant an einem Gegenstande die beiden Seiten: Erscheinung und Ding an sich, und weiß sehr wohl, daß er mit diesem — metaphorischen — Begriffe ins Metaphysische hinüberweist.

„Dadurch daß uns der Gegenstand (das Ding an sich) affiziert, wird uns der Gegenstand (die Anschauung resp. Erscheinung) gegeben." „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit habe, bleibt uns gänzlich unbekannt." So gelangen wir aus dem Kritizismus zum transcendentalen Idealismus, nach welchem wir die Erscheinungen insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, nach welchem also Zeit und Raum nur Formen unserer sinnlichen Anschauung, nicht aber für sich selbst gegebene Bestimmungen und Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind.

Freilich geht es auch bei Kant ohne Widersprüche nicht ab, teils infolge seines eigenen Schwankens zwischen dem Idealismus, den er in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" schärfer betont als in der zweiten, und dem Realismus, dem er sich in dieser nähert,[1]) teils infolge unbewiesener psychologischer Voraussetzungen, teils infolge seines Hanges zum Schematismus und seiner verzwickten Terminologie, so daß die wichtigen Begriffe „Sinnlichkeit", „Erfahrung", „Gegenstand", „transcendental" (≠transcendent) schillernde Begriffe sind und bald ihre Färbung von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, bald von seiner eigenen Begriffssphäre her entnehmen. Doch besonders schließt das „Ding an sich" Widersprüche in sich. Sind doch die Begriffe „Ding" und „Realität" schon Kategorien, die im eigentlichen Sinne nur in anschaulicher Vermittelung für die Welt der Erfahrung gelten und daher streng genommen auf das

[1]) Vgl. die schöne Untersuchung von Benno Erdmann: „Kants Kritizismus" Leipzig 1878.

außerhalb des Verstandes Befindliche garnicht angewendet werden dürfen. Es ist das hypostasierte Korrelat der synthetischen Funktion, welche das gemeinsame Wesen der Kategorien ausmacht, wie Windelband treffend bemerkt; eigentlich dürfte Kant nur von unseren Vorstellungen mit ihren immanenten begrifflichen Beziehungen reden; aber er scheut sich auch nicht, die Anwendung der Kategorien des Seins, der Substantialität und der Kausalität über die Erfahrung hinaus auszudehnen und so den Begriff der Kausalität auch auf „das Ding an sich" zu übertragen; freilich spricht er — metaphorisch — von einer bloß intelligiblen Ursache unserer Affektion, aber er sagt selbst: „der intelligible Charakter muß allerdings dem empirischen gemäß gedacht werden, sowie wir überhaupt einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zu Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen" (III 375). Aber auch die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen und ihre Übertragung auf die Dinge bleibt metaphorisch; denn diese letzteren sind doch den apriorischen Denkformen völlig ungleichartige Erscheinungen; die Brücke bildet die (metaphorische) Einbildungskraft; auch sind die Kategorien teils Gegenstände der Erfahrung, teils ermöglichen sie diese erst; sie „dienen nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können."

Dieser Rationalismus Kants führt dann zu dem Resultate der „transcendentalen Analytik": der Verstand „schöpft seine Gesetze apriori nicht aus der Natur, sondern schreibt ihr sie vor." Alle Ordnung und Gesetzmäßigkeit stammt aus dem Geiste, wird von ihm in die Objekte hineingelegt. Nicht der Verstand richtet sich nach den Dingen, sondern diese nach jenem. Wir können also aus unserer engumgrenzten Organisation nicht heraus, wir können den Dingen um uns her, deren transcendentes Wesen nur der intellektuellen Anschauung Gottes zugänglich ist, nicht anders näher kommen, als indem wir ihnen unsere Denkformen metaphorisch leihen. Damit ist in der That die Grenze unseres Wissens fest und bestimmt gezeichnet. Diese Resignation, die in der Erkenntnis liegt, daß wir dem Vermenschlichen der Dinge und ihrer Beziehungen (dem Anthropozentrisch-Metaphorischen, wie wir es nannten) nicht entrinnen können, daß das Verhältnis von Innerem

und Äußerem, wie wir es an uns erleben mit seinen Normen (wie Identität und Kausalität) und worauf auch das ganze Schema der Kantischen Kategorien hinausläuft, die Richtschnur alles Erkennens bietet, ist freilich negativ. Aber Kant hebt es selbst oft genug hervor: der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft bleibt wirklich nur negativ; sie dient nur als Disciplin zur Grenzbestimmung, nicht als Organon zur Erweiterung der Erkenntnis; anstatt Wahrheit zu entdecken, hat sie nur das stille Verdienst, Irrtümer zu verhüten (III 526).

Aber mag der Verstand auch die Grenzen ziehen, der sittliche Wille durchbricht sie; mag jener — wie Kant in der „transcendentalen Dialektik" mit der unerbittlichsten Schärfe der Beweisführung es thut — den unlösbaren Widerstreit zwischen den Aufgaben der Erkenntnis und den Mitteln zu ihrer Lösung darthun, mag er die „Ideen" (Seele, Welt, Gott), die er aus den Schlußformen — wie vorher die Kategorien aus den Urteilsformen — durch Fortführung ins Unendliche, ins Unbedingte hin, also unter dem Schwergewicht der Totalität der Bedingungen gewonnen hat, als „transcendentalen Schein," als metaphorische Gebilde des menschlichen Denkens erweisen, wenn nicht als Illusion durchschauen: der ethische Trieb drängt zum Übersinnlichen hin, es ist ein unabweisbares Bedürfnis des menschlichen Geistes, auch das Unerfahrbare, wie es das Wesen der Seele, wie es das Dasein Gottes in sich schließt, zu ergründen. Aber jeder Versuch, dies in einer bestimmten Vorstellung zu thun, muß scheitern, da unsere sinnliche Anschauungsweise, sobald sie die Grenzen der Erfahrung überschreitet, ihre konstruktive Tendenz fortführend nur metaphorisch werden muß.

Unsere gesamte Auffassung von Seele, Welt und Gott ist dem Widerstreite von Antinomien unterworfen; ihre Probleme gehören daher nicht vor das Forum des Wissens, sondern des Glaubens. Und so zerreißt Kant schonungslos die Gespinste der rationalen Psychologie und Kosmologie und Theologie; aber durch die vernichtende Kritik hindurch klingt schon die Forderung der praktischen Vernunft, das Zerstörte wieder aufzubauen, wenn auch nicht auf dem Boden der Erkenntnis und des Wissens, sondern nur auf dem des Willens und des Glaubens. Für die „Ideen" giebt es nur einen moralischen Beweis. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", sagt Kant, und so wird in der

„Kritik der praktischen Vernunft“ eine Metaphysik der Pflichten und der Hoffnungen geschaffen, wird als wahr und notwendig dargestellt nicht, was Bedingung der Erfahrung, sondern was Bedingung der Sittlichkeit ist. So geschieht jener inneren, naturgemäßen Nötigung, auch über Wissen und Verstehen das Geistige auf die Dinge zu übertragen, die Welt zu einem Sinnbilde des Ewigen zu machen, kurz jenem unausrottbaren Triebe zum Übersinnlichen Genüge, so illusorisch-metaphorisch auch immer diese Erkenntnis ist, so unlösbar die Fragen auch als solche sind; und so schafft die ethische Überzeugung dieses einzigen Mannes neu und hehr, was der kritische Verstand niedergerissen hatte. —

Auf Resignation, auf die Weisheit des Nichtwissens war die theoretische Philosophie Kants gegründet. Es war wie Ernüchterung über die Gemüter gekommen, dies kühle, klare System mit der nüchternsten schärfsten Kritik, mit dem mutvollen Verzicht auf unerreichbare Erkenntnisse. Doch wie im Meere Ebbe und Flut wechseln, so folgte auf die Kantische Entsagungstheorie, auf die Festlegung der engen Grenzen unseres Wissens die Spekulation in desto stolzerer Erneuerung. Die selbstbewußte Vernunft bäumte sich auf und sprengte kühn die einengenden Schranken. Was Kant in weiser Mäßigung nur dem ewigen Geiste Gottes zugesprochen hatte, — den intuitiven Verstand, die intellektuelle Anschauung, — das ward nun für den erleuchteten Philosophengeist selbst in Anspruch genommen.

Nach der gewaltigen Gedankenthat der Kantischen Kritik hätte man meinen sollen, daß ein für alle Male die Grenzpfähle der menschlichen Vernunft ausgesteckt worden wären, über die hinaus der Geist nimmer wieder in transcendentalem Taumel sich hinwegheben würde; man hätte glauben sollen, daß die scharfe reine Morgenluft Kantischen Denkens ein für alle Male die Nebel und trüben Dünste selbstgerechter Metaphysik zerteilt hätte; und doch sollte in der Entwickelung der Philosophie die Mondscheinnacht der Romantik mit allem ihrem poetischen Zauber, mit all ihrer verführerischen Metaphernpracht, mit der Vergötterung des Menschen, mit der Verendlichung des Absoluten hereinbrechen, bei Schelling und Hegel.

Aber der Riß in der menschlichen Vernunft, wie ihn Kant

geschaffen hatte, war auch zu groß, als daß die Versuchung, ihn zu überbrücken, nicht nahe gelegen hätte; die theoretische und die praktische Vernunft hatte er wie zwei streitende Personen einander gegenübergestellt. Wie war es nun, wenn man eine Einigung beider erstrebte oder wenigstens eine Synthese beider postulierte, wenn man zugleich zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen dem „Ding an sich" und der empirischen Welt eine Synthese in dem reinen Ich zustande brachte? Der Fichte'sche Idealismus war es, der die sich selbst bestimmende Freiheit der praktischen Vernunft und die Spontaneität der theoretischen Vernunft in eins verschmolz.

Bei Fichte (1762—1814) ist der Wille noch größer als der Verstand; sein Charakter ist auch sein Denken, d. h. That; seine Lehre ist Energie, ist Überzeugung, Kraft, voll Wuchtigkeit und Strenge.

Er will vor allem die Lücke, die Kant gelassen hat, ausfüllen; er will nicht destruktiv, sondern konstruktiv sein; er will wieder ein System aufbauen, und zwar im Anschluß an Kant, dessen Gedanken er in seiner „Wissenschaftslehre" zu Ende zu denken, konsequent durchzuführen unternimmt.

Die erste Norm ist für Fichte, daß die Wahrheit nur findet, wer sie selbst auf eigenem Wege in sich neu erzeugt; er hält dafür, daß Kant — sagen wir — metaphorisch verfahre, wenn er die reinen Begriffe (Substanz, Kausalität) aus der Erfahrung entnehme, wenn er die Anschauungsformen der Zeit und des Raumes und das „Ding an sich," das doch auch nur eine Vorstellung, ein Gedanke im Ich sei, gleichsam hypostasiere; es komme also darauf an, das ganze Objekt aus dem Wesen der Intelligenz herzuleiten, alle Rezeptivität als eine sich selbst begrenzende Spontaneität aufzufassen. So erhebt Fichte die ungeteilte, einheitliche Vernunft auf den Thron unumschränkter Selbständigkeit. Nicht aus dem Sein ist das Denken, sondern das Sein aus dem Denken, aus dem Bewußtsein, d. h. dem bewußten Sein abzuleiten. Das Bewußtsein ist sich selbst das Nächste und kann daher nur von sich aus zur Vorstellung des Seins gelangen.

Der Idealismus ist für Fichte geradezu die Forderung des Sittengesetzes; dieses gebietet: du sollst selbständig sein, nicht nur in der praktischen, sondern auch in der theoretischen

Philosophie; du bist freier Geist; dein Anschauen und dein Denken, dein Erkennen und Wollen sind „Thathandlungen“ des sich selbst denkenden Bewußtseins, des die Welt selbständig aus sich erzeugenden Geistes.

Also die That ist die Metapher, mit welcher Fichte das Welträtsel löst, indem er sie auf das Ich, das freilich in Aufgabe und Leistung, nicht aber in seinem Wesen und in seinen Mitteln näher bestimmt wird, auf die teleologisch gedeutete „Geschichte des Bewußtseins,“ überträgt. Und es ist nicht zu verwundern, daß dieser von der Pflicht durchdrungene, von dem Sittengesetz beseelte, thatkräftige Mann gleichsam das Goethe'sche Wort: „Im Anfang war die That“ zum Leitstern seines Philosophierens nahm. Es ist also freie selbständige That, daß das unendliche Ich (die Gottheit) sich in die Unzahl der empirischen Ich, der Individuen, spaltet, daß die absolute Ichheit, die Geistigkeit überhaupt, die ewige Vernunft, die (pantheistisch) allen gemein und bei allen dieselbe und Grund und Schöpfer alles Seins ist, in erster Linie schlechthin ihr eigenes Sein setzt, daß ferner das Ich infolge eines „Anstoßes“ im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegensetzt. Kurz, alles Sein stammt aus dem Thun, ist ein Produkt der ursprünglichen That.

Freilich bleibt dieser Satz, wie die Thathandlung des Selbstbewußtseins, völlig metaphorisch und im Grunde genommen völlig unvorstellbar. Hatte Kant in seiner Naturphilosophie das, was als Stoff erscheint, zum Kraftprodukt gestempelt, so treibt Fichte diesen Gedanken auf die Spitze, erhebt die Funktion ohne funktionierendes Sein zum metaphysischen Urprinzip und steigert das Selbstbewußtsein zur höchsten Hypostasierung, die produktive Einbildungskraft zur schöpferischen, metaphysischen That. — Ich und Nicht-Ich sind die notwendigen Urgegensätze im Akte des Selbstbewußtseins und können nur in Bezug auf sich gedacht werden; das Nicht-Ich ist nur Produkt einer freien (unbewußten) Vorstellungsthätigkeit, welche als die ursprüngliche theoretische Funktion allem empirischen Bewußtsein zu Grunde liegt. Es gilt, das Nicht-Ich, welches das Ich sich selbst als Schranke setzt, zu überwinden und von sich aus die ganze Wirklichkeit in freie Thätigkeit zu verwandeln. Denn das einzige Ansich der Erscheinungswelt, das wahrhaft Wirkliche ist unsere Pflicht: „die

Dinge sind an sich, was wir aus ihnen machen sollen.“ Tugend ist Überwindung der äußeren und inneren Natur.

So wird die Sittlichkeit und das Sittengesetz Norm des Weltprozesses, wie er sich in der Vernunft vollzieht. Wie im sittlichen Leben der Charakter sich nur im Kampfe bewährt und bethätigt und wie das Thun nach dem Ideale hinstrebt, aber doch, gehemmt durch die Widersprüche des Endlichen, hinter der Aufgabe, hinter dem Soll zurückbleibt, so bewegt sich das Denken nach den ihm innewohnenden Gesetzen der Identität und des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, und so vollzieht sich im ewigen Widerspiel von Thesis, Antithesis und Synthesis die gesamte geistige Wirklichkeit.

Das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich: es verhält sich erkennend; das Ich setzt sich als bestimmend des Nicht-Ich: es verhält sich wollend und handelnd. — Was das Einzel-Ich für sich im engeren Rahmen leistet, das leistet im Großen das absolute Ich. Ursprünglich war es bei Fichte mit dem Sittengesetz, der moralischen Weltordnung identisch; dann ward es über diese erhoben als ein Absolutes, ein ruhendes Sein, ein „allgemeines Leben“, als Grund jener Weltordnung. „Der Geist ist ein Bild Gottes, die Welt ein Bild des Geistes“, wie Fichte metaphorisch sagt.

Energie und Konsequenz, welche vor der äußersten Schlußfolgerung nicht zurückschreckt und so die Welt zum Produkt der menschlichen Vernunft herabdrückt, zeichnen Fichte aus; es ist ein titanenhaftes Streben in ihm, und dies Streben, dies Sollen wird ihm zum Schlüssel des Problems aller Dinge.

Der ethische Idealismus oder ethische Pantheismus Fichte's wird bei Schelling zum physischen Idealismus, zum physischen Pantheismus.

Schelling (1775—1854) ist derjenige moderne Philosoph, bei dem das Metaphorische infolge einer übermächtigen Phantasie alles Denken überwuchert und in seinen extremsten, der Zügelung des Verstandes sich entledigenden Formen die romantischsten Orgien feiert, so daß er die kühnsten Analogien als Beweise, die poesievollsten Bilder als logische Begriffe setzt und diese selbst in den mannigfachsten Farbentönen schillern läßt. Nicht bloß erreicht bei ihm die Durchgeistigung der Natur ihren Höhepunkt,

so daß er sich nicht genug zu thun vermag in ihrer metaphorischen Umschreibung und Ausdeutung, sondern die künstlerische Intuition, die schöpferische Einbildungskraft ist eine so lebendig rege, daß sie sich in fremde Geister mit erstaunlicher Leichtigkeit hineinzuversetzen, Fremdes auf Eigenes zu übertragen und das Heterogenste in eins zu verschmelzen vermag, wobei es natürlich ohne willkürliche Begriffsverschiebungen und Gedankensprünge nicht abgehen kann. Mag auch der Grundton in der Schelling'schen Philosophie der Pantheismus Spinoza's oder Bruno's sein, in die große Gedankensymphonie mischen sich auch Akkorde, die an Aristoteles und die Gnostiker, an Leibniz, Herder und Kant anklingen; doch vor allem charakteristisch ist die Vermählung des Fichte'schen Idealismus mit dem Spinozismus; „Spinoza war die Welt alles, mir ist es das Ich" schreibt er an Hegel. Und so wandelt sich die absolute Substanz Spinoza's aus einem Nicht-Ich in ein freilich unbewußtes, bestimmungsloses Ich, in die Einheit von Endlichem und Unendlichem. Das mechanische System wird zu einem vitalistisch-teleologischen, indem Schelling das sich selbst setzende Ich Fichte's auf die Natur überträgt; war „die Wissenschaftslehre" Geschichte des Bewußtseins, so wird nun die Philosophie der Natur die Geschichte des werdenden Geistes. Die Natur ist unentwickelte, schlummernde Intelligenz; sie ist die Odyssee, in welcher nach mancherlei Irrwegen der Geist schließlich seine Heimat, d. h. sich selbst findet, und wie die Metaphern für diesen grandiosen Gedanken von dem absoluten Zusammenhange aller Dinge sonst lauten. Die Natur ist ein organisches System von Kräften, die auf die Lebendigkeit des Ganzen hinzielen, um so aus dem Bewußtlosen zum Bewußtsein zu gelangen. Den Konflikt der Kräfte nennt Schelling „Dualismus", die Vereinigung der entgegengesetzten „Polarität", die Natureinheit „Naturkraft", „Proteus der Natur", hypothetisch auch „Äther", oder sie ist „das Absolute", „das allgemeine Samenkorn des Universums" oder „Urgrund", „Ungrund", „Kopula" oder „Totalität" oder „Weltseele". Weltseele ist — wie Windelband sehr hübsch sagt — das Ich, welches aus dem unbewußten Triebe zum bewußten Leben kommen will und welches durch alle Gestalten der unorganischen und organischen Natur sich zu dieser Selbsterfassung emporringt; es ist der „Riesengeist", der sich versteinert findet,

der sich wunderlich reckt und dehnt, die rechte Form und Gestalt zu finden, und der endlich in einem Zwerge — „heißt in der Sprache Menschenkind“ — vor sich selber staunt. Denn Schelling lehrt: die Identität des Subjektiven und Objektiven ist das Band, „was die Welt im Innersten zusammenhält.“ Die Welt ist „die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Kopula“; alle Verwirklichung in der Natur beruht auf dem Durchsichtigwerden „des Verbundenen als des Verbundenen für das Band“; jenes Eine, in welchem das Band des Verbundenen vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt, ist der Mensch.

So metaphorisch dies alles auch ist, so sehr uns die ganze Naturphilosophie als ein romantischer Traum, als ein großartig konzipiertes Gedicht erscheinen muß, weil die Deduktion des Einzelnen willkürlich und der Aufbau der „Kategorien der Natur“ nicht bloß künstlich, sondern auch in den verschiedenen Schriften schwankend ist, so bewundernswert ist die das Einzelne unter das Allgemeine sammelnde Anschauungsweise. So unerquicklich und ungenießbar die schwindelnd-bilderreiche Darstellung uns erscheinen muß: wie dichterisch ist die Anschauung des Lebens der Natur als eines leisen Heraufdämmerns des Geistes!

Das Absolute ist in der Natur im Werden, in der Geschichte in allmählich sich enthüllender Offenbarung begriffen und gelangt im bewußten Ich als künstlerische Thätigkeit des Genies zum Durchbruch!

Die ästhetische Anschauung ist eben die objektiv gewordene intellektuelle; Poesie und Philosophie sind eben eins, im Schönen ist das Problem der Philosophie gelöst; Schönheit und Wahrheit sind eins; denn sie sind Synthese von Realem und Idealem, von Endlichem und Unendlichem. So wird das Denken zum Dichten; die Natur wird durchgeistigt, das Geistige versinnlicht. Das typische Schema für die metaphorische Welterklärung bleibt auch hier das lebensvolle Einzelwesen; das vollkommenste Kunstwerk und der vollkommenste Organismus ist das Universum als vollendete Selbstsetzung des Absoluten. So wird das Identitätssystem zum ästhetischen Pantheismus, der die starren Linien des Spinozistischen Naturalismus in „die schöne Wellenbewegung eines lebendigen Zusammenhanges“ verwandelt, kraft idealen Schwunges, vermöge

einer Einbildungskraft, die, auch ohne Beweise thätig, die Resultate der exakten Naturwissenschaften (Goethe, Oken, Darwin) als geniale Konzeption vorwegnimmt. —

Hegel (1770—1831) that auf der Bahn des pantheistischen Idealismus den äußersten denkbaren Schritt, indem er von dem Postulat der Identität von Denken und Sein ausgehend die absolute Substanz aus ihrer Dunkelheit und Unbestimmtheit emporhob und sie zum Subjekt, d. h. zu dem sich selbst entwickelnden Geiste machte. Die Welt in ihrer Entfaltung wird so zur Geschichte des absoluten Geistes.

Hegel vollzieht die großartigste Synthese von Welt und Geist, indem er alles Sein für realisierten Gedanken, alles Werden für Entwickelung des Denkens erklärt. Die Welterkenntnis ist nichts als dialektische Deduktion der notwendigen Selbstentwickelung des Geistes. Die Logik wird zur Metaphysik. Das System Hegel's ist die Geburt eines starken Verstandes und einer lebhaften Phantasie — jener operirt mit Begriffen, diese mit Analogien —, ein imposantes Gedankengedicht, und zwar ein Gedicht, auf welches wir das Goethe'sche Wort anwenden können: „Es giebt Poesie ohne Tropen, die ein einziger Tropus ist.“ Die ewige vorweltliche Idee senkt sich in die bewußtlose Natur, gelangt im Menschen zum Selbstbewußtsein und kehrt endlich in Kunst, Religion und Wissenschaft, bereichert und vollendet, zu sich zurück; die Königin der Wissenschaften aber ist die Philosophie, denn sie erringt die adäquate Erkenntnis des Begriffs, des Absoluten überhaupt; ihr Zweck ist also, den ewigen Sinn und die Bestimmung der Dinge zu erfassen. Statt eines kausalen Begreifens erhalten wir aber bei Hegel, wie Lotze sagt, nur eine ideale Deutung der Erscheinungen, die das zu Erweisende voraussetzt und nun die Welt als vernünftige Ausgestaltung des Absoluten darstellt. Die Analogie des Kunstwerkes ist auch hier unverkennbar. Die Welt in ihren Zusammenhängen wird wie die Schöpfung eines genialen Meisters zerlegt, dessen Ideen man nachdenkt, dessen Weisheit und geniale Kraft man bewundert. Wie auch diese Denken in Sein, Idee in Wirklichkeit verwandelt, so daß bis in die kleinsten Teile hinein die überlegende Vernunft gleichsam Gestalt gewinnt, so formuliert Hegel das Wesen des in der Welt sich realisierenden

Absoluten als höchste (künstlerische) Vernunft und gelangt zu den Sätzen: Alles Wirkliche ist vernünftig, alles Vernünftige ist wirklich.

Freilich leitet Hegel nicht der Gesichtspunkt des Schönen, sondern der des Logisch-Vernünftigen; ja, die Welt wird auf das Prokrustesbett des Begriffs gespannt.

Die Entwickelung des Begriffs wird zum Schema der Welterklärung. Doch wie gelangt in das starre Wesen des logischen Begriffs Leben und Bewegung? Der Philosoph versteht wie der Dichter auch den sprödesten Stoff zu beseelen, auch das abstrakteste Sein in ein Werden und seine Erscheinungen in einen — sagen wir rhythmischen Zusammenklang zu bringen. Den Grundrhythmus giebt der Dreitakt: Thesis, Antithesis, Synthesis, d. h. die unmittelbare Einheit, das Auseinandertreten und endlich die Versöhnung der Gegensätze. Das „Ansich" entwickelt sich zum „Außersich" und gelangt so zur Stufe des „Anderssein", aber dies ist nur ein Durchgangsstadium, das zu der Höhe des „Fürsichseins" emporweist.

Wie der Abend der Nacht voraufgeht und dieser der strahlende Morgen folgt, so verliert sich der absolute Geist, die denkende Vernunft, in die Natur, um als lebendiger, bewußter Geist aus ihr emporzutauchen; die Vernunft wird Natur, um Geist zu werden. An die Stelle des unbewußten Urgrundes oder Ungrundes ist also bei Hegel das vernünftige, denkende Ich getreten und durchläuft nun die Phasen als sich immer mehr bereichernder Geist in ähnlicher Weise, wie bei dem die Natur statt des Geistes bevorzugenden Naturphilosophen Schelling.

Das dem Besonderen immanente Allgemeine, der „konkrete Begriff," wie der metaphorische Ausdruck lautet, ist die treibende Kraft in dem ganzen System Hegels und versöhnt alle Gegensätze, indem es sie in sich aufnimmt und zur höheren Einheit emporführt. Die Vernunft wird zum „Vermögen konkreter Begriffe," die Philosophie zur Wissenschaft des absoluten Denkprozesses oder der in lebendigem Flusse begriffenen, alle Widersprüche in sich auflösenden Begriffsentwickelung, zur Dialektik. Was von aller wissenschaftlichen Arbeit gilt, daß nicht nur das Neue und Wahre, sondern auch der zum Widerspruch und so zu neuer Wahrheit treibende Irrtum fruchtbar wirkt, das überträgt Hegel auf die Welt der

Wirklichkeit überhaupt, und so wird diese eine Entwickelung, ein Prozeß, in dem die „Negativität“ das schöpferische Moment bildet und jede gewonnene Synthesis wieder durch den Gegensatz zu neuer Synthesis getrieben wird, bis ins Unendliche hin.

Die unbewiesene (und unbeweisbare) Voraussetzung bleibt freilich immer, daß den Vorgängen im geistigen Leben, d. h. im abstrakten Denken, die wirklichen Verhältnisse der Dinge entsprechen, daß diese auf die Welt ganz willkürlich und gar gewaltsam übertragene Begriffsentwickelung, diese „Logisierung der Welt,“ diese „immanente Dialektik,“ kein konstruktives, metaphorisches Gedankenspiel eines scharfsinnigen, weitblickenden Philosophenkopfes, sondern in der That die adäquate Erkenntnis der Weltentwickelung darbietet, daß das Gesetz des logischen Begriffs Weltgesetz ist. Es läßt sich aber nicht verhehlen, daß diese dialektische Stufenfolge der Dinge, welche die Selbsterscheinung des absoluten Geistes sein soll, dessen Wesen darin bestehe, sich selbst zu entzweien und aus der Zerrissenheit in sich zurückzukehren, völlig anthropozentrisch-metaphorisch ist, daß sie die Entfaltung des Menschengeistes zur Entfaltung des Weltgeistes, die menschliche Vernunft zum Maßstabe der Weltvernunft und schließlich den menschlichen Geist zum absoluten Geist stempelt.

Das abstrakte Sein der Vernunft vor dem Eingange in die Welt stellt die Logik, die Durchgeistigung der Natur die Naturphilosophie, das Bewußtwerden und die Realisierung des objektiven Geistes in der Menschheitsgeschichte besonders die Philosophie der Geschichte dar. Der absolute Geist, die Versöhnung aller Gegensätze, das Unendliche im Endlichen bietet sich in der Form der Anschauung in der Kunst, in der des Gefühls und der Vorstellung in der Religion, in der des Denkens in der Philosophie dar.

Die Philosophie ist „die sich denkende Idee.“ Damit ist der Gipfel des Metaphorischen in der Beseelung des abstrakten Begriffs, in der Umwandlung des rein Logischen in eine geistige Potenz erreicht. —

War nun aber wirklich in Hegel die Philosophie selbst, die absolute Idee zu ihrer absoluten Höhe gelangt? Hatte in ihm der Weltgeist sich selbst begriffen? War zur Bewahrheitung

seiner grandiosen Entwickelungslehre in seinem System der Schlußstein alles Denkens überhaupt gewonnen worden?

Die Geschichte hat die Frage verneint.

Wohl durchsättigte der Sauerteig Hegel'schen Geistes alle Wissenschaften seiner Zeit, die er in seinem allumfassenden Genie beherrschte, aber heute ist uns die Hegel'sche Terminologie mit ihrem künstlichen Dreitaktsystem nur noch eine erstarrte Form, und nur zu schnell hat man mit der harten Schale den fruchtbaren Kern geopfert, d. h. die universalistische Durchgeistigung des Stoffes, welche Hegels immense Feinfühligkeit für die inneren Zusammenhänge so glänzend bekundet, und die Betrachtung des Einzelnen unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen; nur zu schnell ist auf den Begriffsrausch, auf den Taumel des Absoluten die Ernüchterung, auf die weltumspannende Geistesarbeit die nüchterne und vielfach so dürftige Teilarbeit gefolgt.

Freilich war eine Steigerung konstruktiver Spekulation nach Hegel nicht möglich und ein Rückschlag notwendig.

In Hegel hat die deutsche Spekulation ihren Höhepunkt erreicht. Es konnte und kann auch heute nur die Aufgabe sein, auf einem der von Cartesius bis Hegel gekennzeichneten Wege in das Reich des Unwißbaren, d. h. in das Gebiet der Metaphysik, zu wandern. Doch die Höhe, welche Schelling und Hegel erklommen hatten, war eine so schwindelerregende, die Steigerung des menschlichen Denkens eine so ungeheure, daß die Reaktion nicht ausbleiben konnte und der Ruf: „Zu Kant zurück!“ erschallen mußte. Mit den Waffen der „Kritik der reinen Vernunft“ suchte man die nachkantische Metaphysik zu bekämpfen, um von jener metaphorischen Umdeutung menschlicher Begriffe in kosmische zurückzukehren zu dem kantischen Prinzip, daß alle philosophische Erkenntnis in erster Linie Einsicht in die Organisation der menschlichen Vernunft ist. Die sogen. Halbkantianer J. Fr. Fries (1773—1843) und Fr. Ed. Beneke (1798—1854) gestalten die Metaphysik zu einer empirischen Wissenschaft, zur Psychologie um; Fries, indem er eine Synthese der Kantischen und Jakobischen Lehre anstrebte und zu dem Satz gelangt: „Von Erscheinungen wissen wir; an das wahre Wesen der Dinge glauben wir; Ahnung läßt uns dieses in jenen erkennen“; Beneke, indem er betont, daß die Innenwelt uns bekannter als die Außen-

welt ist, daß „wir erst durch instinktmäßigen Analogieschluß die in der Seele unmittelbar gegebene Existenz übertragen, so daß beim Herabsteigen unserer Erkenntnis von den uns gleich organisierten Menschen bis zur unorganischen Materie die Unadäquatheit der Vorstellungen stufenweise wächst." Wie das Vermögen, in andere Menschen sich hineinversetzen zu können, sich nach dem Grade der inneren Verwandtschaft richtet, so auch das Verstehen der Dinge in ihren wechselnden Erscheinungen nach der Möglichkeit, sie unserem Wesen anpassen, die Wechselwirkung von Äußerem und Innerem ihnen analog der unsrigen metaphorisch leihen zu können. — Bei Kant selbst aber wandte man sich besonders gegen seine Auffassung der Seelenvermögen; man erkannte sie als metaphorisch, als „hypostasierte Klassenbegriffe" von höchst verwickelten Erscheinungen; wenn aber Beneke von einem „Bündel" von Trieben, von einer „Verwebung" zufällig zusammengekommener Vermögen spricht, um die Seele zu definieren, oder von „Akten", „Gebilden", „Grundprozessen", „Spur", „Angelegtheit", „fünf Bildungsformen" der Seele u. ä., so zeigt es sich recht klar, wie die Deutung des Geistigen nur metaphorische Umschreibung sein kann. Beneke folgt hierin Joh. Friedr. Herbart (1776—1841), der, wie schon Aenesidemus-Schulze, die Seelenvermögen, welche Kant der Wolffschen Schule entlehnte und auf Fichte und seine Nachfolger vererbte, als „mythologische Wesen" geißelt. Aber, so fruchtbar auch die Psychologie Herbart's mit ihren Assoziationsgesetzen, besonders für die Pädagogik, geworden ist, so fragt sich doch sehr, ob seine „Statik und Mechanik des Geistes", ob Begriffe wie „Verwachsung", „reihenweis abgestufte Verschmelzungen", „Klemme", oder „Hemmung der Vorstellungen", ob das „Ringen" der Vorstellungen — denn Vorstellen ist die einzige Grundfunktion der Seele! —, aus der dunklen Tiefe sich in die helle Höhe, über die „Bewußtseinsschwelle" zu erheben, ob die schablonenhafte Übertragung mathematischer Gesichtspunkte, ob die Zerlegung widerspruchsvoller Hemmungssummen der Vorstellungen in ihre einzelnen konkurrierenden Summanden u. ä., ob vor allem die „Selbsterhaltungen gegen intendierte Störungen" im Leben der Seele nicht ebenso metaphorisch und — „mythologisch" sind.

Es ist ein vollständiger Kultus, den Herbart mit dem Ein-

fachen, mit der Eins treibt, diese Lehre des starren, unveränderlichen Seins, dessen „Repräsentanten“ die „Realen“ bilden, auf die uns die Wahrnehmungen hinweisen sollen, „wie der Rauch auf die Flamme“; die „Realen“ sind einfache, unwandelbare, der Qualität nach verschiedene, unerkennbare Atome resp. Monaden; alles Geschehen vollzieht sich durch ihre „Selbsterhaltung gegen drohende Störungen.“

Aber was ist dies „Sichverteidigen gegen Störungen“, dies „Sichselbstbehaupten“ anderes als die metaphorische Beseelung abstrakter Begriffe? Was sind diese „Realen“ anderes als mythische Wesenheiten? Doch diese dichterische Belebung der „Klassenbegriffe“ bringt wenigstens etwas Leben und Bewegung in die sonst so „trostlose Öde des wechsellosen Seins“, in dies unendlich monotone Weltbild des streng - logisch - mathematischen Denkens.

So sorgsam und nüchtern, so schematisch und spezialistisch alle Forschung bei Herbart ist, so genial - intuitiv bei Schopenhauer (1788—1860). Er bewies durch die That, durch eine berückend schöne Darstellung, daß auch die schwierigsten Probleme in einer allgemein verständlichen Form behandelt werden können, daß es nicht erst einer schwerflüssigen Terminologie bedarf, um ein metaphysisches System aufzubauen. Und wie meisterhaft weiß er das Einzelne mit dem Allgemeinen zu durchdringen, die Thatsachen der Naturwissenschaften unter den einen großen Gesichtspunkt der Allbeseelung zu rücken! Wie wird da die Wissenschaft Kunst, die Philosophie zur Sprache des Gedankens, aber zugleich auch des Charakters und der Phantasie! Und mag das Lebensbild, das er uns entwirft, als ein Erzeugnis einer überreifen Kultur, dem wurmstichigen Apfel gleichen — er ist doch auch wieder von verführerischer Süße, denn die Beredsamkeit des wahrhaft großen Schriftstellers, mit der das Erdenelend geschildert und die Religion des Mitleids, die erlösende Kraft der Kunst gepredigt wird, ist so berückend, daß sie den Mangel des Positiven, des wahrhaft Großen und Hohen und die krasse Hervorkehrung der dunklen Schatten und der Widersprüche unseres Lebens schier vergessen läßt. Nicht minder freilich auch die Widersprüche, an denen das Schopenhauer'sche System selbst durchaus keinen Mangel leidet. Denn trotz aller Herbigkeit gegen andere

Philosophen, trotz alles Scharfsinnes, mit dem er jenen ihre Inkonsequenzen nachzuweisen vermag, fällt auch er selbst in dieselben Netze, in denen er seine Gegner und Vorgänger gefangen zu haben glaubt. Er bekämpft die „intellektuelle Anschauung," und was setzt er selbst an ihre Stelle? Den „Blick über die ganze Erfahrung", welcher nur dem gottbegnadeten Philosophen beschieden ist. Er sagt von Spinoza (Parerga u. Paralipom. I. S. 25 Gr.): „Überhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er absichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die sie überall haben: so nennt er „Gott", was überall „die Welt" heißt, „das Recht" was überall „die Gewalt" heißt, und den „Willen", was überall „das Urteil" heißt; wir sind ganz berechtigt, hierbei an den Hetman der Kosaken in Kotzebue's Benjowski zu erinnern." Ja, er sagt („Die Welt als Wille und Vorstellung" I S. 53): „Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Platon und Aristoteles, ist die Philosophie großenteils ein fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe" (wie „Substanz, Grund, Ursache, das Gute u. v. a.") und erklärt ihn durch eine „gewisse Trägheit des Intellekts, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontrolieren."

Aber braucht Schopenhauer selbst nicht die Begriffe — metaphorisch? Wandelt er nicht selbst ihre Bedeutung willkürlich um? Schillert sein „Wille" nicht in den mannigfachsten Farben? Ist es nicht sein eigener, grillenhafter Wille, den er auf die Welt überträgt? Nichts findet er an sich selber wesenhafter, neben dem, was Erscheinung ist, als den Willen. „Der Wille ist von innen gesehener Leib, Leib der sichtbar gewordene Wille." Die Analogie des menschlichen Willens wird der Schlüssel des Weltproblems; mit dem Willen wird das All, der „Makranthropos", beseelt: der Wille als unbewußter Trieb und als absichtsvolles Wollen wird der stufenweise sich entfaltenden Welt metaphorisch geliehen, und so entsteht ein — Roman von der Objektivation, der Sichtbarwerdung des Willens, von dem „dummen", „blinden" Willen, dem rastlosen, ungestümen Lebensdrang, der sich allmählich zur Vernunft emporringt und die Leuchte der besonnenen Überlegung im Menschen entzündet.

Die Naturphilosophie, welche in der reizvollen Schrift „Über den Willen in der Natur“ niedergelegt ist, klingt mit ihrer Ideenfülle und ihrer dichterischen Auffassung der Naturvorgänge am nächsten an die Schelling'sche an. Vor allem aber verschmelzen sich bei Schopenhauer Kantische und Fichte'sche Gedanken. Jenem hält er entgegen, daß auch die Kausalität subjektiv ist, daß also ein dreifacher Schleier, der des Raumes, der Zeit und der Kausalität, sich über die Dinge verhüllend breitet; er entnimmt aber Kant den Begriff der Welt als Erscheinung, als „Vorstellung“, wie er es nennt, und steigert dies dahin, daß sie zur Fiktion des Intellekts, zum „Gehirnphänomen“, zum „Hirngespinst“ wird. Wie Fichte die praktische Vernunft in den Vordergrund stellte, proklamiert Schopenhauer den Primat des Willens vor dem Intellekt; aber hatte Fichte den Willen als That um der That willen, das Streben um des Strebens willen, also sittlich gefaßt, so setzt Schopenhauer den unbewußten Willen, der nichts anderes will als wollen; und diesen Willen stempelt er zur absoluten Unvernunft eines blinden Triebes zu leben. Freilich bleibt es rätselhaft, wie trotz dieser Unvernunft des Willens eine so vernünftige Ordnung in der Natur herrscht, wie jener Wille plötzlich im menschlichen Bewußtsein zur Besinnung gelangen soll, wie Teleologie und Pessimismus sich vereinen sollen, wie die Welt als Wille, wenn nicht durch den Intellekt, erkannt wird, wie die Materie bloße Vorstellung und doch die Vorstellung wieder ein materieller Vorgang, das Denken eine Gehirnfunktion sein, wie also der extreme Idealismus mit dem krassen Materialismus sich versöhnen soll. Freilich, wo so viele Wiedersprüche sich verbinden, kann das Weltbild nur ein Zerrbild sein; und so malt Schopenhauer, seinen eigenen griesgrämigen Willen zum Vater des Alls gestaltend, grau in grau; und so wird die Welt die denkbar schlechteste. Ein Trost bleibt: mit der Erkenntnis der Unvernunft des Willens ist auch die Möglichkeit, die Dummheit des Willens wieder gut zu machen, d. h. ihn zu verneinen, gegeben. Es ist dies das Quietiv des Willens, die Willenslosigkeit, die Resignation; das Ideale ist die schmerzlose Stille des Nichtseins, das Nirwana des Buddhismus. —

Gegenüber der hochfliegenden deutschen Spekulation ist die englische und französische Philosophie des 18. und 19.

Jahrhunderts eine weit nüchternere und dem Empirismus und Naturalismus zugeneigt. In Frankreich war es, wo am Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur auf dem Boden der Erkenntnistheorie, sondern auch auf dem der Moral und Religion die äußersten Konsequenzen des englischen Sensualismus gezogen wurden und der atheistische Naturalismus zur metaphysischen Weltanschauung erhoben ward. Wir brauchen nur an Holbach, Helvetius und Lamettrie zu erinnern.

Dieser liefert in seinem wichtigsten Werke die schnöde Metapher l'homme machine (1748) und deutet die Synthese von Seele und Leib dahin, daß jene nur ein Teil von diesem, der Mensch nichts als Körper ist. So erreicht die Entgeistigung, die Mechanisierung der Natur ihren Höhepunkt, und die Tugend sinkt zum „Gleichgewicht der Flüssigkeiten" herab, so daß der wahre Moralist den Schlüssel zum menschlichen Herzen in der Medizin erkennt und den Geist durch den Körper kuriert. Die Nerven sind der Mensch, die Gedanken sind Absonderungen des Gehirns, Religion und Moral sind Produkte der Einbildungskraft, Erfahrung und Beobachtung müssen unsere einzigen Führer sein: das ist die Philosophie des Aufklärungszeitalters in Frankreich.[1])

Mit ihr teilt in unserem Jahrhundert Aug. Comte (1798 — 1857) den Satz, daß die einzige Quelle der Erkenntnis die äußere sinnliche Wahrnehmung ist. Damit wird der schärfste Gegensatz zu der deutschen Transcendentalphilosophie gekennzeichnet und die Leugnung einer jeden Metaphysik vollzogen. Comte will mit dem gänzlichen Verzicht auf die Erkenntnis alles Unsinnlichen und mit der Preisgebung aller absoluten Ideale dem Metaphorischen entgehen, das in dem Hineintragen menschlicher Werte in die Außenwelt, in der mikrokosmischen Umdeutung des Makrokosmos besteht. Er will sich auf das wirklich Positive, d. h. auf das durch Beobachtung und Erfahrung Gegebene beschränken. Da es nur relative Wahrheit giebt, gilt es, durch strenge wissenschaftliche Beobachtung die allgemeinen Gesetze festzustellen und zum Heile des Ganzen zu verwenden. Diese allgemeinen Gesetze sind aber nichts anderes als die durch

[1]) Vgl. F. A. Lange, „die Geschichte des Materialismus" Bd. I, Abschnitt 4, wo den Irrgängen dieser Pseudo-Philosophie nachgegangen und ihre petitio principii schlagend dargelegt wird.

Prüfung der Thatsachen erschlossene Aufeinanderfolge von Phänomenen; die Kausalität ist nur Succession; und es ist die Aufgabe, durch die Erkenntnis dessen, was auf dieses oder jenes zu folgen pflegt, durch das „savoir pour prévoir", Einfluß und Macht auf die Ereignisse zu gewinnen, die Theorie in eine nützliche Praxis umzusetzen. In der „Hierarchie der Wissenschaften" figuriert die Mathematik natürlich an erster Stelle, die absolut voraussetzungslose Zahlenwissenschaft, woran sich Astronomie, Physik, Chemie und Biologie mit dem Anhängsel der Psychologie, die aber wesentlich Phrenologie, d. i. Lokalisation von „Herz", „Charakter", „Vorstellung" in den entsprechenden Hirnregionen ist, anreihen, um in der Gesellschaftslehre zu gipfeln; die Sozialphysik ist überhaupt der Zielpunkt des Comte'schen Nachdenkens; das einzige Ideal bleibt die Wissenschaft vom Menschen, d. h. von der Menschheit als Ganzem — der einzelne Mensch ist Abstraktion! Real ist nur die Menschheit! —, wie sie geworden ist im geschichtlichen Prozesse und wie sie sich wandelt unter den mannigfach schwankenden Verhältnissen der „Statik" und „Dynamik" des — Milieu!

Der Positivismus veranschaulicht so recht deutlich, wie armselig das Weltbild sich gestaltet, wenn man von jeder Beziehung zum Geistigen absieht, wenn man den Ideen jeden Boden entzieht, die Natur entgeistigt, das Geistige zum Naturmechanismus herabdrückt und nur das nackte Gerippe alles Geschehens und alles Seins betrachtet.

Vor allem aber befindet er sich in völliger Selbsttäuschung. Ein System reiner Erfahrung, wie es Comte darbieten will, ist ohne Hineintragung nicht-empirischer, idealer Gesichtspunkte unmöglich. Das unerforschliche Wesen der Dinge und das Werden, die Beziehung, der allumfassende Zusammenhang der Erscheinungen, das Verwachsen der Individuen in ein gesellschaftliches System, die Einordnung aller geschichtlichen Daten in eine einzige Reihe, die Verbindung der seelischen Vorgänge zu einem Lebensganzen, die Gesetzlichkeit des Geschehens, der Fortschritt der Entwickelung: ist das alles Ergebnis unmittelbarer Beobachtung, ist das alles nicht vielmehr das Postulat geistiger Thätigkeit?[1])

[1]) Vgl. Rud. Eucken, „Zur Würdigung Comte's", „Philosoph. Aufs., Ed. Zeller gewidmet", Leipzig 1887, S. 55—82.

Comte wird unfreiwillig Metaphysiker; allein schon die Idee des Gesetzes stempelt ihn dazu; und seine Geschichtskonstruktion gemahnt an die Hegels; der Mensch, den er zunächst dem All unterordnete, wird allmählich zum Herrscher des Alls.

Interessant aber ist es, daß auch bei Comte mystische Elemente nicht nur unter der Hülle nüchternster Erfahrungswissenschaft schlummern, sondern auch direkt ihr Recht fordern und alle Dämme der Empirie überfluten, daß sich an die positivistische eine subjektive und sentimentalische Periode anreihte, mit einer neuen Religion, einem neuen Katechismus, kurz mit allem Zubehör, den das Herz und das Gefühl nur irgend fordern. Vortrefflich bezeichnet Fr. Nietzsche Comte als „jenen klügsten Jesuiten, der seine Franzosen auf dem Umwege der Wissenschaften nach Rom führen wollte."

In England ist Herbert Spencer der größte Vertreter des Relativismus, aber so sehr er auch von der Unvollkommenheit, von der Relativität aller menschlichen Erkenntnis durchdrungen ist, so hält er doch die Existenz (nicht das Wesen) eines Trägers des Relativen und Phänomenalen für erkennbar; das Absolute ist ein notwendiges Korrelat zum Relativen; jenes manifestiert sich in diesem. Dem Menschen bleibt nur ein unbestimmtes Bewußtsein von der unbekannten Ursache, der universellen Kraft, welche auf allen Gebieten der Natur wie des geistigen und sozialen Lebens in Entwickelung und Auflösung (evolution and dissolution) wirksam ist. Freilich spürt man auch hier, daß die den Naturwissenschaften entnommenen Begriffe, ja dürren Formeln und Schemata, weder in ihrem geistigen Untergrunde erkannt sind noch auch in ihrer Übertragung auf die verwickelten Erscheinungen des geistigen Lebens selbst sich als mächtig genug erweisen. —

In Deutschland herrschte, seitdem die Spekulation ihr Äußerstes erreicht hatte, in der wirklich gelesenen Litteratur ein zügelloser Materialismus, auf den Kathedern der Eklektizismus; man drängte zurück zu Kant; man suchte Fichte'sche Ideen weiterzuführen, vor allem aber galt es als Pflicht des Idealismus, den in dem Aufblühen der Naturwissenschaften immer neue Nahrung findenden Materialismus zu bekämpfen und einen Ausgleich zwischen den Geistes- und den Naturwissenschaften zu finden. Dies unternahmen in echt philosophischem Sinne vor allem

G. Th. Fechner (1801—1887) und Rud. Herm. Lotze (1817—1881). So exakt sie in ihrer Einzelwissenschaft sind, so groß bleiben doch immer ihre allgemeinen Gesichtspunkte, so ideal ihre Natur - und Geschichtsauffassung, so durchgeistigt ihr pantheistisches Weltbild. Fechner erhebt gleichsam das Anthropozentrische, die Analogie des Menschlichen, auf den Thron der Philosophie: die Beseelung des Menschen bildet den Ausgang und Stützpunkt für die Ansicht von der Beseelung aller anderen Geschöpfe, für die der Pflanzen, der Erde, der Gestirne, der ganzen Welt; „der Mensch ist Maß und Messer der Schöpfung"; unser geistiges Sein deutet auf ein verwandtes, nur viel höheres göttliches Sein; Gott ist das All oder der Geist des Alls, je nachdem man es fassen will; die Verschiedenheit dieser Fassung betrifft bloß das Wort, nicht die Sache; wie man nämlich beim Worte Mensch auf die ganze einheitliche Verknüpfung von Körper und Geist oder bloß auf letzteren als das Wesentlichste dieses Ganzen reflektieren kann, so ist es mit dem Worte Gott; dem körperlichen Stufenbaue der Welt entspricht ein geistiger Stufenbau, der von dem körperlichen gespiegelt und getragen wird; das göttliche Sein durchdringt die ganze Welt, auch unser Empfinden und Fühlen und Handeln, nur mit dem Unterschiede, daß dies in Gott unermeßlich gesteigert ist; die Natur ist der Leib Gottes, Gott die Seele der Natur; überhaupt läßt sich das Verhältnis der Seele zum Leibe unter zwei Formeln bringen; man kann sagen, die Seele sei die Selbsterscheinung desselben Wesens, was als Körper erscheint, und die Seele sei das verknüpfende Prinzip des Leibes, seiner Zusammenstellung und Aufeinanderfolge; beide Formeln hängen dadurch zusammen, daß in der Selbsterscheinung sich einheitlich und vereinfacht zusammenzieht, was sich in der äußeren Erscheinung in eine Mannigfaltigkeit auseinanderbreitet.[1]) So ergiebt sich in diesem Monismus eines psycho-physischen Idealismus die Einheit von Mikro- und Makrokosmos, von Gott und Welt, von Körper und Geist, und der Stützpunkt ist das Selbsterleben unseres trotz der Zwiespältigkeit einheitlichen, psycho-physischen Wesens.

[1]) Vergl. „Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden," Leipzig 1861. „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht," Leipzig 1879.

Auch Hermann Lotze ist Vertreter eines idealistischen Monismus, in welchem er Leibniz und Spinoza, Fichte und Hegel, Mechanismus und Teleologie zu verschmelzen versteht. Das Sein der Dinge ist ein „Stehen in Beziehungen“;[1]) alles Werden ist ein Wirkungen Austauschen; die Korrespondenz der Dinge unter einander beruht darauf, daß alles Seiende nur ein unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche, mit sich identische Natur notwendig in zusammenpassenden Formen ausprägt; die übersinnliche Ordnung der Welt besteht nicht in einem Geflecht verschlungener, bald sich verkürzender, bald sich verlängernder Beziehungsfäden zwischen den Dingen, sondern nur in der Gesamtheit der in jedem Augenblick in der Welt geschehenden Wechselwirkungen der Dinge; diese sind Modi einer absoluten Substanz, Wirkungen dieser auf sich selbst; Realität und Fürsichsein der Dinge sind vollkommen gleichbedeutende Begriffe; das Fürsichsein ist der allgemeine Charakter der Geistigkeit; die Dinge zeigen diese in verschiedenen Abstufungen; die Substanz füllt sie mit inneren Zuständen, durchgeistigt sie. Mehr aber als sein eigenes Wesen kann dem Geiste nicht zu unmittelbarem Bewußtsein kommen. Erst der Glaube, erst die Religionsphilosophie gestaltet den Begriff des Absoluten zu der lebensvollen überpersönlichen Gottheit, die das höchste Gut, die allgemeine Weltidee ist, um.

Gegenüber dem lähmenden, ja entnervenden Pessimismus vertritt Lotze den ethischen Optimismus; er findet das Gute als den Grund und Zweck der Welt, und so sind seine Schriften von warmer Begeisterung für alles Edle und Schöne, das diese Welt bietet, und für ihre Zweckbestimmung, dem menschlichen Geiste Genuß und Erhebung zu gewähren, erfüllt, und so klingt sein „Mikrokosmus“ aus in dem schönen Worte: „Der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie; Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen.“

Eine so ideale Weltanschauung ist längst nicht mehr Gemeingut der Gebildeten, sondern wer dem Satze beipflichtet, weiß sich im Gegensatze zu der Grundströmung unserer Gegenwart;

[1]) Vgl. „Mikrokosmus“ Bd. III, Buch 9.

denn diese steht nicht unter den Sternzeichen Fechner's und Lotze's, sondern Hartmann's und Fr. Nietzsche's.

Das Hartmann'sche System, wie es in der „Philosophie des Unbewußten" niedergelegt ist, erweist sich so recht als ein Kind unserer eklektischen, gährenden, unzufriedenen Zeit. Schopenhauer's Lehre wird mit Hegel'schen und Schelling'schen Gedanken verbrämt; der kosmische Roman wird noch romantischer als bei Schopenhauer und Schelling; man kann ihn nicht treffender und kürzer wiedergeben, als Falckenberg es thut: der blinde Wille zum Leben tritt grundlos und zufällig aus dem Wesen in die Erscheinung, aus dem Übersein ins Sein und reißt in unvernünftigem Daseinsdrange den einzig realisierbaren Inhalt, die logische Idee, an sich. Diese sucht den vom Willen begangenen Fehler wieder gut zu machen, indem sie im Bewußtsein einen Kämpfer gegen den unersättlichen, ewig schmachtenden, nie befriedigten Willen ins Feld führt, der ihn dereinst in die Latenz, in den (vorweltlichen) seligen Zustand des Nichtwollens zurückzwingen wird. Das Ziel der Weltentwickelung ist die Erlösung von der Qual des Daseins u. s. f. —

Der Pessimismus bildet also auch in dieser metaphysischen Symphonie das Grundmotiv; auch der Schopenhauer'sche „Wille" wird nur leise umgemodelt, indem statt des unbekannten x ein y + z gesetzt und ein „Großer Unbekannter", „das Unbewußte" mit den Attributen des Willens und der Vorstellung, die Weltbühne betritt, „Das Unbewußte" ist eine widerspruchsvolle, unvorstellbare, metaphorische Abstraktion; es ist das ins Übersein erhobene, entgeistigte menschliche Bewußtsein; wie aber ein Geistiges ohne Fürsichsein, ohne Rückbeziehung auf sich selbst vorzustellen ist, bleibt rätselvoll. „Das Unbewußte" ist ein Wechselbalg von Idealismus und Materialismus, eine Synthese von Geistigem und blinder mechanischer Kraft, ein mythisches Wesen, das aus psychologischen und physikalischen Momenten zusammengebraut ist.[1]) Will Hartmann daher das Bewußtsein aus dem Unbewußten erklären, so ist es unvermeidlich, daß er

---

[1]) Vgl. die treffende Kritik „die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten" von R. Haym, Preuß. Jahrb. Band XXXI, 1873.

das zu Erklärende stets schon voraussetzt, daß er sich in die Netze des Metaphorischen unrettbar verstrickt, wie er sogleich „die Metaphysik des Unbewußten" mit den Sätzen beginnt: „Das Unbewußte erkrankt nicht, ermüdet nicht, das unbewußte Denken kann nur unsinnlicher Art sein, das Unbewußte schwankt und zweifelt nicht, irrt nicht" u. s. f. u. s. f. Trotz aller dialektischen Gewandtheit vermag Hartmann doch nicht die Risse seines Systems zu überbrücken noch auch die Aufgabe der Gegenwart zu lösen, nämlich einen Ausgleich zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, zwischen Platonismus und Darwinismus auf metaphysischem Wege zu finden, so sauber und scharfsinnig er auch die Einzelprobleme herausarbeitet.

Doch, wenn nicht alles trügt, hat das Modephilosophentum Schopenhauer's und Hartmann's bereits seinen Zenith überschritten und übt selbst der flache Materialismus eines Ludwig Büchner nicht mehr den herrschenden Einfluß auf die unfertigen Gemüter, sondern ein neuer Götze ist aufgerichtet, den die jüngstmodernen Stürmer und Dränger, die hohnlachenden Vertreter der décadence, des fin de siècle, des Europäertums von übermorgen, der Herrenmoral, und wie die Schlagwörter, diese Pest unserer nervös überreizten Zeit, immer lauten, mit glühendstem Fanatismus anbeten. Dieser Götze ist Friedrich Nietzsche (geb. 1844). Und wodurch bannt er seine Jünger mit seiner Philosophie des „Übermenschen" so, daß einer derselben sich zu dem frivolen Bekenntnis versteigen kann: „Es kam eine große Sehnsucht über mich — nach einem neuen Gotte! . . Ich fand ihn in Friedrich Nietzsche"? Wodurch übt er eine geradezu narkotisierende Wirkung? Es ist das Metaphorische in seinen gefährlichsten Gestalten, es ist die schillernde dichterische Form, die Gewalt der Sprache, die nimmer sich in Analogien, die als Beweise dienen, und in Bildern und Gleichnissen erschöpfende Einbildungskraft, es ist die Frivolität einer ganz willkürlichen Geschichtskonstruktion, welche die Gegenwart in ihrer Überkultur und Schwäche, ja in ihrem logischen Nonsens dem Reckentum der geträumten Urzeit, der blonden Bestialität, der das schwächere „Herdenvieh" knechtenden Herrengewalt gegenüberstellt und in der Schilderung der „Herrenmoral" mit ihrer ungezügelten Entfaltung aller Instinkte nicht mehr ein Bild der Vergangenheit, sondern einen „soziologischen Roman",

einen völlig phantastischen Mythos schafft.[1]) Es ist die Brutalität, mit welcher alles frühere Denken, sei es metaphysisch oder ethisch, und alles historische Wissen auf den Kopf gestellt wird.

So sehr Nietzsche die Metaphysiker als „Hokuspokusmacher," als „wunderliche Schauspieler und Selbstbetrüger," ja als Hanswurste verhöhnt, so dogmatisch-spekulativ bleibt doch seine eigene Methode, mit der er die Thatsachen der Paläontologie und Soziologie vergewaltigt und ihnen sein Erklärungsprinzip in künstlicher Dialektik „suggeriert." So sehr er selbst Schopenhauer als „psychologischen Falschmünzer" schilt, so dilettantisch eifrig strebt er ihm doch nach; denn was ist sein „Wille zur Macht" als Agens in der Natur anderes als eine Schopenhauer nachgebildete Phrase? Und während dieser mit dem „dummen, blinden Willen" den Weltprozeß beginnt, fängt Nietzsche mit der vollendetsten Ausprägung des „Willens zur Macht" in der Urzeit an; denn damals war Leben Macht, d. h. „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwachen, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Ausbeutung," kurz Bosheit und raffinierte Grausamkeit. Das Unglück der Menschheit bestand in dem allmählichen Siege des Geistes über die „blühende Leiblichkeit;" „die Instinkte bekämpfen müssen, das ist die Formel für Dekadence;" „Leidensehen thut wohl, Leidenmachen noch wohler;" „es ist zu Ende mit dem Menschen, wenn er altruistisch wird; es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht zu fehlen beginnt;" Mitleid ist Dekadence, ist „Sklavenmoral." Die „blonde Bestie," die freilich nur in der kranken Phantasie Nietzsche's, nie in Wirklichkeit, gelebt hat, ist das Ideal; an seine Seite tritt die „schwarze Bestie," der Verbrecher-Typus, ein krank gemachter starker Mensch, ein „Übermensch" wie Cesare Borgia, oder wie die „Synthesis von Unmensch und Übermensch," „das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich," Napoleon! „Nichts ist wahr, alles ist

[1]) Vgl. die trefflichen Aufsätze: „Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren" von Ludwig Stein, „Deutsche Rundschau" März und Mai 1893. Ich möchte aber Nietzsche's Lehre nicht „Neo-Cynismus" wie Stein nennen, da die Kyniker doch immer die Tugend als Ideal festhielten, so karikiert das Bild des Sokratischen Weisen auch bei ihnen ist und so wenig sie auch auf das decorum im äußerlichen Sinne gaben, sondern Nietzsche's Lehre von der Herrenmoral ist nichts als aufgewärmte alte sophistische Weisheit, wie ich an anderer Stelle nachweisen werde.

erlaubt." — Das ist die Metaphysik, das ist die Geschichtspsychologie und die Sozialethik des neuesten deutschen Philosophen, dem bereits eine zahllose Jugend zujauchzt, als ob durch ihn nicht unser ganzes Deutschtum, unser ganzes geistiges Wesen auf das Schnödeste geschändet würde, als ob nicht die Sprache, in der ein Kant und ein Fichte geschrieben haben, trauernd ihr Haupt verhüllen müßte, weil ihrem edlen Instrumente mit so virtuoser, aber frevler Kunst die krassesten Disharmonien entlockt wurden! Freilich ist es leicht und bequem, zu sagen: Nietzsche hat nur ein pathologisches Interesse! Mögen bei ihm auch Genie und Wahnsinn ineinander rinnen, er beginnt eine Macht zu werden mit seinen Irrlehren, und darum beanspruchte er auch in unserer Betrachtung einen verhältnismäßig größeren Raum. Es gährt in unserer Jugend, und je weniger das „verwüstete" Gymnasium noch in der Lage sein wird, festes Wissen, die Grundlage alles geistigen Seins, zu übermitteln, um so gefährlicher werden die blendenden Schlagwörter. Je unfertiger, unreifer ein Mensch ist, desto leichter erliegt er dem fanatischen Götzendienste falscher Propheten, mögen diese nun den Sozialismus oder Antisemitismus oder Materialismus oder die Herrenmoral Fr. Nietzsche's auf ihre Fahne schreiben.

Es ist ernstliche Gefahr, daß unsere deutsche Volksseele Schaden leide; es bedarf der Erneuerung des Idealismus, es bedarf auch in der Philosophie einer neuen großen, schöpferischen Kraft, welche die Spannungen der Gegenwart löst und die Errungenschaften der exakten Forschung mit den Forderungen des geistigen und sittlichen Innenlebens versöhnt. Und wohl mehren sich die Anzeichen eines Aufblühens der Philosophie, mehren sich die Symptome der Unzufriedenheit mit der geistlosen, weil die Natur entgeistigenden, materialistischen, atheistischen Weltanschauung; aber neben dieser idealistischen Strömung, der vielleicht die Besten unseres Volkes folgen, giebt es so viele Unterströmungen, welche in die Tiefe zu reißen drohen, daß sie geringachten nicht bloß Schwäche, sondern ein Vergehen ist; der Pessimismus ist mehr als Kinderkrankheit oder Katzenjammer, das Nietzschetum ist mehr als der Traum eines kranken Hirns. Es gilt, nicht den Kopf in den Sand zu stecken, wie der Vogel Strauß, d. h. sich zu vergraben in die guten Alten und die Gegenwart zu vergessen und

sich selbst zu überlassen, sondern es gilt, die falschen Götzen zu stürzen; es gilt, den Jüngsten, die nichts gelernt haben, zu zeigen, wozu das Lernen nütze ist, daß so exakt - naturwissenschaftlich - realistisch sie zu sein wähnen, sie sich doch Träumen, Utopien hingeben, wenn sie auf die Tagesgrößen wie Hartmann und Nietzsche schwören, daß nur unklare Köpfe von den frechen Metaphern des Übermenschen, des Europäers von übermorgen, der Herrenmoral, des Jenseits von Gut und Böse u. s. w. sich knechten lassen. —

Schluss.

Es ist ein weiter Weg, den wir durchwandert haben, der Weg, der von der kindlichen Phantasie zu den Höhen der philosophischen Spekulation und der von Thales und Platon zu Hegel und Schopenhauer und hinab zu Nietzsche führte. Hatten wir es uns als Aufgabe gesetzt, die philosophischen Momente in dem Begriffe des Metaphorischen und die bedeutsame Rolle, die dieser Begriff in alter und neuer Philosophie gespielt hat, klarzulegen, so weitete sich, was dazu nur als Einleitendes dienen sollte, wie von selbst zu eigenen Kapiteln aus, die freilich aus diesem Grunde den Charakter der Skizze nicht verleugnen konnten, und andererseits galt es, bei den einzelnen, in sich so reichen Systemen, wie in imposanter Fülle die geistige Arbeit von Jahrtausenden sie geschaffen hat, nur die wichtigsten Hauptmomente herauszuheben. Dies sei denen gegenüber betont, welche selbst vielleicht dieses oder jenes System Schritt für Schritt durchwandert haben und daher Einzelheiten ungern vermissen werden, auf die ich verzichten mußte. Weiß ich doch aus Erfahrung, wie schwer es dem eingefleischten Spezialisten wird, liebgewordene Details allgemeineren Gesichtspunkten zu opfern und bei der Erörterung des Einzelnen das Wesentliche von dem Unwesentlichen zu scheiden. —

Doch werfen wir noch einen kurzen Blick auf den Gang unserer Betrachtungen zurück!

Wir gingen aus von der Denkart und Ausdrucksweise des Kindes und von dem Leben der Sprache überhaupt. Es ergab sich uns, daß die Metapher den Grundstock der Sprache bildet, ja, daß jedes Wort ursprünglich ein Tropus ist. Daraus folgte, daß die übliche Erklärung der alten und neuen Rhetorik und Poetik, die Metapher sei ein Mittel der Redekunst und ein dichterischer Schmuck, eine völlig äußerliche ist und den Kern der Sache nicht

trifft, ebenso wenig wie die Theorie von dem verkürzten Gleichnis. Es trat uns somit das Problem gegenüber, wie diese sprachliche Erscheinung, welche von frühe an bei jedem Kinde sich kundthut und die in ewigem Werden begriffene Sprache heute, wie ehedem, durchzieht, auf ein allgemeineres Prinzip zurückzuführen sei, ob nicht der Metapher verwandte Erscheinungen auch sonst in unserem geistigen Leben hervortreten.

Wir mußten also tiefer graben, um die Wurzel dieser sprachlichen Ausdrucksweise, dieser Einsetzung des Bekannten für das Fremde, des Sinnlichen für das Geistige und des Geistigen für das Sinnliche in unserem Menschenwesen selbst aufzufinden.

Wir erkannten die Macht der Analogie in den psychologischen Vorgängen, bei allen Assoziationen der Vorstellungen und fanden die Quelle der wechselweisen Übertragung der Sphären des Geistigen und Sinnlichen in unserer Doppelnatur selbst, die ja nichts anderes als Verkörperung des Geistigen und Vergeistigung des Körperlichen ist. Daraus ergiebt sich mit innerer Notwendigkeit als Schema aller Welterklärung unser eigenes physisch-psychisches Sein und die Nötigung, was wir an und in uns erleben — und das ist ja das Gewisseste, ja Einzig-Gewisse —, auf die in ihrem Grunde uns fremden und rätselhaften Dinge zu übertragen, in dem Äußeren, das uns entgegentritt, ein Inneres vorauszusetzen.

Und diese Nötigung bezeichneten wir mit dem Anthropozentrischen, dem Metaphorischen im engeren Sinne. Es verrät sich in der Personifizierung der Gegenstände, wie sie das Kind übt, und in der Beseelung, die so alt wie die Poesie ist und ewig bleiben wird, so lange der Mensch die Außendinge in sein Inneres aufnimmt und sie mit seiner schöpferischen, d. h. geistig umgestaltenden Einbildungskraft umspinnt. War diese mächtig in der grauen Vorzeit — lesen wir doch gleich in den ersten Kapiteln der Genesis von der Sünde, die wie ein lauerndes Tier vor der Thür ruht und Einlaß haben will ins menschliche Herz, von dem vergossenen Bruderblut, das zum Himmel schreit, von der Erde, die ihren Mund aufthut —, so war und ist sie auch mächtig in der Phantasie der Naturvölker und der Kinder und aller derer, die mit künstlerischem, beseelendem Auge in die Welt schauen und in der Sprache der Anschaulichkeit reden, also besonders der Dichter. —

Da es nun einmal Gesetz unserer seelischen Organisation ist,

daß nur das bereits Erlebte und Erkannte den Schlüssel für das Neue bietet, daß die Analogie nach Entdeckung des Verwandten ihre Brücke schlägt und für das Fremde das Bekannte setzt, so muß die Phantasie des primitiven Menschen kosmische Märchen dichten, muß er die Vorgänge in der Natur, die ihm verstandesmäßig nicht erklärbar sind, die aber sein Staunen erregen, den Erfahrungen gemäß umdeuten, die er in Außen- und Innenwelt bereits gemacht hat; für das unbekannte x setzt er also das bereits erkannte y + z in der Gleichung, die seine Deutung enthält, ein; wir haben es also mit einem geistigen „Tropus" zu thun, d. h. der Mythos ist nur Ausstrahlung derselben kühnen, Geistiges mit Sinnlichem vermählenden Macht des Metaphorischen, die auch in der Sprache so gewaltig wirkt.

Auch in der Religion, die ohne Poesie nicht denkbar ist, bildet das Metaphorische den Lebensnerv. „Wie einer ist, so ist sein Gott", sagt Goethe; und so hat jede Zeit, jede Individualität ihren eigenen Gott, ihr Gleichnis des Ewigen, Unerforschlichen, den nur auf innerstem Grunde das tieferregte Gemüt zu erfassen, den aber kein menschlicher Begriff zu umspannen vermag, so sehr auch im Laufe der Allgemein- wie der Einzelentwickelung die Anschauung (das Sinnliche) von dem Gedankenhaften (dem Begrifflichen, der reinen Abstraktion) abgelöst wird.

Was die schlichten Naturvölker in dem heiligen Gefühle der Abhängigkeit von höheren Mächten und von Seelen, deren Walten nach ihrer frommen Meinung mit dem Tode nicht abgeschlossen sein kann, sich gedacht, was ferner die Jahrhunderte in civilisierten Zeiten an Dogmen geschaffen haben: es trägt den Stempel des Geistes, der es gebar, des Subjektiven, Phantasiemäßigen. Wer wollte aber darum in der vergänglichen, von dem Metaphorischen durchsetzten Hülle den ewigen Kern verkennen, wer zum Nihilismus sich herabwürdigen, weil nun doch einmal der menschliche Gottesbegriff die absolute Wahrheit nicht in sich schließen kann, weil wir ihn in seiner Reine und Unwandelbarkeit nur ahnen können, und das auch nur nach Maßgabe unseres eigenen endlichen Ich?

Das Metaphorische in der Religion ist nicht Illusion, nicht Lug und Trug, sondern nur eine naturgemäße Schranke in unserem Denken und Glauben; halten wir nur daran fest, daß das

Unendliche und Undenkbare weit reicher ist als das Endliche und Denkbare, kurz, als all unsere engumgrenzte Schulweisheit sich träumen läßt, daß wer von seinem eigenen Nichtwissen gegenüber den höchsten Problemen, von dem demütigen Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit am tiefsten durchdrungen das Unerforschliche in Ehrfurcht Gott überläßt, auch der Wahrheit am nächsten ist. Und was so noch dem Menschen übrig bleibt, das lehrt nichts in der Welt ergreifender als das dreizehnte Kapitel des ersten Korintherbriefes.

Und so wahr es ist, daß das Unvergängliche nur im Gleichnis, im „Abglanz" uns gegeben ist, so sehr sollen wir uns auch hüten, das Gleichnis zum Begriff, das Bild zum Verstandessatz, zum knechtenden Dogma zu machen; die Religion ist Herzenssache, ist Glauben und Sehnen und Andacht. —

Die intimste, aber zugleich sinnlich wahrnehmbare Ausgestaltung des Innenlebens bietet die Kunst. Sie ist beschränkt auf die Umwandelung des Stofflichen; sie kann nur das Natürliche bieten, wo sie das Geistige im Sinne hat; es ist alles künstlerische Gestalten, sei es in Erz oder Stein, sei es in Farben oder Tönen oder Worten, metaphorisch. Die Phantasie des Künstlers lebt und webt im Metaphorischen; sie läßt die einzelnen Sphären unseres Seins und unseres Erlebens in einander überspielen; sie ist jene große Zauberin, welche unerschöpflich in Analogien und Gleichnissen, in Symbolen und Bildern ist. Bis ins Kleinste hinein verrät sich bei den einzelnen Künsten die Durchgeistigung des Stoffes, die Synthese von Äußerem und Innerem, die Harmonie von Geist und Welt.

Wie das Kapitäl oder die aufstrebende Säule in der Architektur, wie die Melodie in der Musik, wie der Schwung der Linien sei es des Auges oder des Mundes in der Plastik und in der Malerei, so ist auch die Metapher in der Poesie nur eine Ausstrahlung, nur ein verkürztes Abbild des gesamten künstlerischen Vorganges. Sie steht daher nicht als äußerlicher Schmuck inmitten der Dichtung, sondern sie ist eine aus tiefer Wurzel emporstrebende Blume; sie ist unmittelbar notwendige Erscheinungsform für die innere Umwandlung, welche die Außenwelt in der Phantasie erfährt, und für die Versinnlichung der Innenwelt. Sie beseelt die Natur. Sie verwandelt in Anschauung

das Abstrakte. Und soll sie als Lüge und Unsinn verdammt werden, so trifft dies Verdikt die Kunst als Ganzes zugleich. —

Was uns mit allem Lebendigen verbindet, ist die Sympathie, ist die glaubensvolle Erkenntnis des Verwandten, das allem, was da lebt und webt, gemeinsam ist, ist der nicht nur beglückende, sondern auch die künstlerische Anschauung, ja auch das Begreifen erst ermöglichende Gedanke an ein inneres Leben, das in jeder äußeren Hülle sich birgt, ist das Innewerden eines großen Zusammenhanges, der alle Wesen der Schöpfung zusammenschließt. Wie in uns physische und psychische Kräfte in organischer Harmonie walten, so befriedigt unsere Sinne und unsere Seele nur das, was eine einheitliche Durchgeistigung des Sinnlichen darbietet, deren Ideal wir in unserem Busen tragen. Schön ist etwas nur, soweit wir selbst Geist in das Objekt hineinzusehen vermögen und soweit dieses mit dem inneren Bestande unseres geistigen Seins harmonisch verschmilzt. Erst in dem beseelenden Auge des Beschauers, erst in der empfänglichen Seele des Hörers und des Lesers ersteht das Schöne in der Kunst und in der Natur, wie der Ton, wie die Farbe, wie der Schall nur Erlebnis, ja nur Erzeugnis unserer Organisation ist.

Es ist also nicht nur das Schaffen, sondern auch das Genießen des Schönen metaphorisch. —

Es könnte nun aber Einer sagen: wir lassen uns das Metaphorische, das, wenn auch nicht Lug und Trug, so doch nur ästhetischer Schein ist, auf dem Gebiete des Glaubens und des Schönen gefallen, aber in der reinen Luft des Denkens, in der Philosophie muß der holde Traum zerrinnen, wie das Dunstgebilde vor den Strahlen der Sonne.

Wir haben gesehen, wie das Metaphorische in unser Wahrnehmen, das doch nur eine Umbildung der Außenwelt nach eigenen inneren Gesetzen ist, und somit auch in unser Erkennen eindringt, welche Macht die Durchgeistigung des Stofflichen in der idealistischen Metaphysik und im Materialismus ausübt, wie in der Geschichte der Philosophie statt des Begriffes die Analogie und das Bild geherrscht, welche Bedeutung die Beseelung des Abstrakten in alter und neuer Denkart gehabt hat.

Aber was soll denn alles Philosophieren, höre ich fragen, wenn es doch nur metaphorisch sein kann?

Die dieser Fragestellung zu Grunde liegende Voraussetzung ist falsch. Das Metaphorische ist eben nicht bloße Täuschung, ist nicht bloß willkürliche Übertragung des Erkannten auf das Unerkennbare, nicht bloß Gleichsetzung der Analogie, des Bildes und der Sache, sondern es kennzeichnet die notwendige Schranke unseres Denkens. So, wie wir einmal organisiert sind als geistig-leibliche Wesen, vermögen wir aus keiner anderen Quelle als eben aus diesem unseren Sein die Erklärung der Außendinge und ihrer Zusammenhänge zu schöpfen; wir können nicht umhin, dem Äußeren ein Inneres, der Welt unser seelisches Sein metaphorisch zu leihen. Und so führte uns die Geschichte der Philosophie deutlich vor Augen, wie das Schema des Menschlichen, des Physisch-Psychischen, des beseelten Organismus, in allen denkbaren Formen auf die Erscheinungswelt übertragen wurde, sei es nun daß das Atom oder die Monade oder die das Weltenall durchdringende Gotteskraft, daß das Absolute als Seele, als Geist, als Ich, als Wille u. s. f. gedeutet wurde. Ein jedes philosophisches System ist eben eine besondere Art der Synthese von Geist und Welt, und zwar von dem Einzelgeist in seiner schöpferischen Kraft und von dem Allgemeingeist der Zeit, deren Spiegel jener ist. Daher wandelt sich beständig das Weltbild nach den Individualitäten, die es aufnehmen, aber die Grundzüge wiederholen sich immer wieder, so sehr die Formen wechseln. Die höchsten Probleme lassen doch nur eine gleichnisartige Lösung zu, und dies Gleichnis hält sich in den Grenzen des Metaphorischen, d. h. der Verkörperung des Geistigen und der Vergeistigung des Körperlichen. Der Metaphysik muß immer Dichtung und Glauben anhaften; immer hebt die Phantasie ihre luftigen Schwingen, wo der Verstand erlahmt, und trägt uns hinüber in die ewigen Räume der freien Ideen.

Es ergab sich nur ein armseliges Weltenbild voll Öde und Leere, wo der Verstand allein zu walten sich anmaßte, und es scheiterten die Versuche, aus reiner Erfahrung die sinnlichen und geistigen Erscheinungen abzuleiten; immer strömen geistige Begriffe unvermerkt ein; immer schreibt der Geist der Natur die Gesetze vor; er legt sie hinein, er liest sie aus ihr heraus. Aus Begriffen läßt sich die Welt nicht konstruieren; wo der Verstand nur Linien zeichnet, liefert die göttliche Phantasie die Farben;

in das Denken mischt sich die Anschauung, d. h. das beseelende, vergeistigende Sehen des Künstlers, des Philosophen, des Genies. Oft ist es nur eine Intuition, kraft welcher eine ganz neue Weltanschauung in dem Denkerkopfe ersteht; oft giebt eine Formel den Schlüssel zu dem ganzem System. — Auf objektive Wahrheit muß der Mensch verzichten; Resignation und Demut lehrt die Geschichte der Philosophie, weil sie uns die Grenzen unseres Wissens vor Augen führt. Aber die ewigen Probleme bleiben dieselben; nur wie die Zeit sie faßt, das wechselt; so arbeitet die unsrige vor allem an dem Erkenntnisproblem und sucht mit Hülfe der Physiologie und Psychologie zu scheiden, was sinnlich, was geistig ist, also wo die Grenzen des Metaphorischen liegen, wie Erfahrung überhaupt möglich ist u. s. f. „Eben darin besteht Vernunft," sagt Kant, „daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, sei es aus objektiven oder aus subjektiven Gründen, Rechenschaft geben können." Freilich wird diese Rechenschaft, diese Begriffsprüfung immer schwieriger, je reicher unser geistiges Leben geworden, je weiter unsere Erfahrung, unsere Naturbeherrschung, unsere Erkenntnis gedrungen ist. Denn es ist ja auf allen Gebieten des Wissens die Tragik des Menschlichen, daß, je tiefer wir forschen, desto ferner das Ziel sich rückt, daß mit der Lösung alter Probleme sich sogleich wieder ungeahnte neue ergeben.

So ist nur das Streben nach Wahrheit unser Teil; aber wenn uns auch das Irren nicht verläßt, „ein höher Bedürfnis zieht
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan."
Und zu dieser Wahrheit bahnt wenigstens die Wege allein die Erkenntnis, daß unser Denken und Dichten nicht so metaphorisch wäre, daß wir uns in unserem Wesenskerne nicht zum Maße das Alls machen könnten, wenn dies nicht im Grunde uns verwandt wäre. Der Satz des antiken Denkers ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεται hat seine tiefe Wahrheit, wenn wir ihn auf den inneren Zusamenhang des Menschen mit dem All ausdehnen, wenn wir es zum Postulate unserer Vernunft erheben, daß die Welt und der Mensch in Gott und Gott in uns ist.

Wenn schon die Welt der Sinne in unserem Geiste erst ersteht, und wenn wir nur durch Abstraktion das, was jene affiziert, von den Bildern, die sie in eigener Thätigkeit erzeugten,

trennen können, wenn unser Geist imstande ist, die inneren Beziehungen der Ordnung und Schönheit in die Natur hineinzulesen und umgekehrt diese nicht nur dazu auffordert und den Anstoß giebt, sondern auch das rein Subjektive, nur im Menschengeist Entsprungene, zu tragen vermag als etwas ihr gleichsam von Ursprung an Zukommendes und Wesenhaftes: sollte dann nicht eine Responsion, ja eine innere Harmonie obwalten, und sollte die Welt des Geistes, die wir in uns aufbauen, die wir auch der Welt der Dinge gegenüber, kraft unserer Phantasie, unseres Gefühls, unseres Verstandes und unseres Willens, in Thätigkeit versetzen, (freilich ohne die Grenzen ziehen zu können), nicht auch nur ein Abbild des Ewigen sein, das wir nicht sehen, das wir mit dem Verstande nicht erfassen können, und sollte nicht dies Ewige erst das wirklich Wahrhafte in uns sein, weil wir es unmittelbar in unserem geistigen Wesen erleben?

Freilich können wir das Unendliche nur unter dem Spiegel des Endlichen betrachten; aber wir können auch — und das ist das Göttliche in uns — das Endliche nur unter dem Gesichtspunkte des Ewigen betrachten, wenn wir überhaupt die Welt philosophisch anschauen wollen. Wir müssen — das ist unser göttliches Erbteil, das der Künstler mit dem Metaphysiker teilt — im Kleinsten wie im Größesten im Samenkorn wie im Wandel der Gestirne und in der Erhabenheit der Gletscherwelt, das Geistige in der Natur ahnen.

So wenig wir das rein Körperliche ohne Leben, ohne Seele verstehen können, auch wenn wir uns bewußt sind, sie ihm nur metaphorisch zu leihen, so wenig vermögen wir die reine Geistigkeit zu denken. Weil wir eben selbst an die Schranken des Endlichen gebunden sind, ist uns das über die Erfahrung Hinausgehende, das Unendliche, rein Geistige nur in der Hülle des Endlichen, des Gleichnisses, des Bildes deutbar. Das ist unsere metaphorische Philosophie, das ist die Philosophie des Metaphorischen.

Das Metaphorische ist das Göttliche im Menschen, das wahrhaft Schöpferische, soweit es die Durchgeistigung des Stoffes bedeutet, soweit es Geist in die Natur, Leben in das Starre und Tote trägt. Es ist nicht Lug und nicht Schein, sondern die Brücke zu dem Ewigen selbst, das wir in der herrlichen Schön-

heit und in der gesetzmäßigen Ordnung der Natur, das wir in der Kunst, in der Wissenschaft bewundern. Auch wenn wir noch so sehr das Hineintragen des Menschlichen, sei es an Ursachen, sei es an Zwecken, vermeiden wollen und wenn wir es auch noch so sehr als „bildlich" geißeln: die unentfliehbare Nötigung, metaphorisch zu sein, die Dinge durchgeistigend zu betrachten, weist uns über die Erkenntnis der Schranke hinauf zu Ideen, die ewiger als wir sind, zu dem Allumfasser, dem Allerhalter, der uns mit unserer physisch-psychischen Gestaltung auch nur metaphorische Erkenntnis der Dinge sub specie aeterni vergönnte. —

Jedenfalls wird erst mit dem letzten Menschen die Sehnsucht nach dem Übersinnlichen, nach der Einheit mit dem Weltengrunde, unter welchem Bilde, unter welcher durch Analogie möglichen Steigerung des Menschlichen dieser auch immer gedacht werden mag, aussterben, mag diese Sehnsucht nun die Form der Poesie annehmen oder der Begriffswissenschaft. Poesie und Philosophie sind Reiser an demselben Stamme, der Vergeistigung des Natürlichen; wo die Logik ihre Grenze findet, da fördert die Phantasie und der Wille und der Affekt die göttlichen Intuitionen zu Tage; wo die physikalische Erklärung der Welt die Schranke des ignorabimus erreicht, da setzt das ethische Moment ein und fordert Ideen, Ideale und baut über der realen eine ideale Welt auf.

Das hat noch jede Zeit gethan; auch die unsrige arbeitet an ihr; durch alles Schwanken zwischen Materialismus und Spiritismus wird auch sie sich zu der philosophischen Synthese zwischen der Welt und dem gegenwärtigen Geistesleben, zu einem einheitlichen, die Gegensätze versöhnenden und die Errungenschaften des modernen Erkennens zusammenfassenden Systeme emporringen. Es hat noch keine Epoche in der Weltgeschichte gegeben, die sich nicht selbst als — unerquickliche — Übergangsperiode empfunden hätte; so thut es auch die Gegenwart, und zwar um so empfindlicher, je mächtiger die geistigen Faktoren sind, die nach dem Ausgleich streben.

Was bleibend ist, findet immer erst die Zukunft. Die Zeit ist, ja nach dem bekannten Dichterwort, eine Sphinx, die sich in den Abgrund stürzt, wenn ihr Rätsel gelöst ist.

Man erkennt an einem philosophischen System das Metaphorische als solches erst, wenn es selbst überwunden ist. Aber so viele Systeme auch bereits dem menschlichen Geiste entsprungen und überwunden sind: das Denken und Dichten wird allezeit metaphorisch bleiben. Das ist seine Grenze und seine Größe, das ist das Anthropozentrische und das Göttliche im Menschen. Der Mensch ist eben in der Wurzel eins mit Gott: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

Register.

Abstrakten, Beseelung des 95f. 102f. 114. 129.
Ägypten, Philosophie in 130.
Akosmismus 134.
Allbeseelung 117. 119. 142. 148. 178. 184. 210.
Ambros 57.
Analogie 5f. 19. 26. 31f. 62. 71. 111. 149. 152. 184. 199.
Anaxagoras 142. 144.
Anaximander 137.
Anaximenes 138.
Anthropozentrische, das 3. 19. 65. 72. 94. 112. 146. 187. 190. 191. 201.
Aristoteles 3f. 137. 143. 144. 127—65. 170. 186. 205.
Atomismus 118. 143. 147. 182.
Augustinus 169.

Baco 174.
Barbieux 101.
Baustile 63f.
Beethoven 77.
Begriffe, philosophische 125f.
Beneke 202.
Berkeley 184f.
Blair, Hugh 14.
Böhme, Jakob 173f.
Bois-Reymond du 113.
Brahma 131f.
Brinkmann 2. 12.
Bruchmann 83. 85. 91.
Bruno, Giordano 173. 182. 197.
Buddhismus 134.
Büchner 213.
Busse 91. 99. 100.
Byron 89. 98.

Campanella 173.
Carriere 14. 60. 63f. 67f. 72.
Catullus 101.
China, Philosophie in 129f.
Cicero 6f.
Claudius, Matthias 88.
Comte 207f.
Cousin, Victor 13.
Curtius 12.

Dante 87.
Darwin 115f. 152. 192.
Demokritos 143. 147f.
Descartes 175f. 167.
Diderot 69.
Dilthey 15. 78. 80. 102.
Dürer 69f.

Ebner-Eschenbach, M. v. 93.
Eichendorff 94. 100.
Eicken, H. v. 166.
Eleaten 133. 140. 144. 152.
Empedokles 141. 144. 148. 152.
Epikur 164.
Erdmann, Benno 190.
Erkenntnistheorie 120f.
Eschenbach, Wolfram v. 87.
Eucken, 125. 128. 150. 152. 158. 161. 170. 208.
Euripides 86. 97f. 101.

Falckenberg 170. 212.
Fechner 57. 111. 117. 210.
Fetischismus 45f.
Fichte 133. 194—96. 197.
Fischer, Kuno 170.
Fries 202.

Gabelentz, v. d. 25f.
Gassendi 152.
Geibel 98. 100. 101.
Gerber 13f. 23.
Geulincx 176.
Gnostiker 168. 197.
Goethe 16. 22. 60. 78. 79. 89. 96. 99. 100. 101f. 108. 119. 120. 124 125. 146. 152. 177. 199.
Gorgias 146.

Gottschall 14f.
Graul 131.
Greif 90.
Griechen, Wesen der 135f.
Grimm 23. 78.
Groß 12.

Häckel 119.
Hanstein 118.
Hartmann, E. v. 130. 134. 212f.
Hegel 68. 104. 114. 193. 197. 199. 202. 209.
Heine 102.
Helmholtz 76.
Helvetius 207.
Herakleitos
Herbart 203f.
Herder 23. 109. 125. 197.
Hesiod 135.
Heyse 90. 99.
Hobbes 175.
Holbach 207.
Homer 86.
Hopfen 102.
Horaz 95.
Humboldt, W. v. 78.
Hume 185.
Hylozoismus 117.

Idealismus 190. 215.

Jakobi 202.
Jesaja 50.
Jesus 50f. 165. 166.
Judentum, das 168.

Kant 4. 149. 152. 185—94. 195. 197. 202. 203. 206.
Kepler 152.
Kleanthes 163.
Kleist 85.
Kosmogonien 135.

Lagarde, P. de 54f.
Lamarck 152.
Lambert 113.
Lamettrie 207.
Landschaftsmalerei 70f.
Lange, F. A., 141. 156. 207.
Laotse 130.
Lazarus 74.
Lehrs 38.
Leibniz 152. 180—84. 197.
Lenau 99.
Leopardi 100. 102.
Leukippos 143. 147.
Locke 23. 180f. 186.
Lotze 65. 74. 199. 211.
Lukrez 164.

Mâyâ 132f.
Maleachi 53.
Malebranche 180.
Materialismus 111f. 206. 207. 209.
Metaphor, die sprachliche 3f. 9. 12. 14. 23. 28f. 81. 84f. 151.
Metonymie 2. 9.
Mimik und Physiognomik 68.
Mörike 87f. 99.
Moltke 53.
Monismus 110. 133. 137. 138. 141. 178.
Morgenschilderungen 86f.
Müller, Max 13. 25. 38f. 42.
Mythen bei Platon 151f. 155.
Mystik 172. 173f.

Naturalismus 60.
Naturbeseelung 28f. 48. 59. 81. 83f. 93f.
Neger, Religion der 45f.
Neuplatonismus 165.
Neupythagoreismus 165.
Newton 152.
Nibelungenlied 87.
Nietzsche 76. 213.
Nihilismus 146.
Nikolaus v. Kues 172.

Onomatopöie 25.
Origenes 169.

Panpsychismus 136.
Pantheismus 110. 136. 139. 172. 174. 177. 196. 197. 198.
Parmenides 140. 143. 144.
Paulsen 110. 118. 120.
Paul, Jean 12f.
Personifikation 48. 94.
Petrarca 87.
Phantasie 61f.
Pherekydes 136.
Philo 165.
Philolaos 144.
Piderit 68.
Platon 122. 144. 146f. 149—57. 158. 162. 170. 186. 205.
Plotin 165f.
Polynesier, Religion der 47.
Positivismus 207f.
Praga 100.
Proklos 165.
Properz 102.
Protagoras 145f. 152.
Psalmist 86.
Pythagoreer 144f. 152.

Quintilian 1. 6. 23.

Rigveda 86.
Rohde 39. 48.
Ruperti 53.

Sankhja-System 134.
Schelling 68. 117. 193. 196-99. 206.
Scherer 14.
Schiller 65. 78. 100.
Schopenhauer 73. 76. 117. 204—6.
Seelische, Metaphern für das 24. 114. 151. 156. 161. 178. 184. 203f.
Shakespeare 87f. 98.
Shelley 98.
Siebeck 148.
Simonides 101.
Sokrates 143. 146. 152f.
Sophisten 145.
Sophokles 86. 97.
Sosnosky 85. 96.
Spinoza 117. 133. 176—80. 197. 205.
Stein, L. 214.
Stoiker 162.
Storm 85. 99. 100.
Symbolisieren, das 57f.

Tennyson 98.
Thales 137.
Tibullus 95.
Tieck 84.
Tropen 1f. 8f. 20.

Uhland 83. 85. 89. 105.

Vedântâ 130.
Vergil 87. 102.
Véron 60.
Vico 8f. 47. 146.
Vischer 14. 16. 27. 35. 49.

Wackernagel 14.
Wagner 73. 76.
Waitz 36. 42. 45f. 83.
Wendt 52.
Wilamowitz 101.
Windelband 135. 170. 191. 197.
Winckelmann 67.
Witz 31.
Wolff 186.
Wordsworth 98.

Xenophanes 35. 138.

Zählen, das 32f.
Zeller 135.
Zenon 163.
Zola 85.

An nennenswerten Druckfehlern seien verzeichnet:

S. 11. Z. 4 v. u. bildlich statt: bildliche.
S. 15, Z. 1 v. o. der statt: das.
S. 32, Z. 1 v. u. fast statt: sonst.
S. 40, Z. 17 v. u. leihen statt: zu leihen.
S. 70, Z. 17 v. o. Ganzes statt: Ganze.
S. 97, Überschrift Kunst statt: Poesie.
S. 99, Z. 4 v. u. großen statt: groß.
S. 99, Z. 10 v. u. mir statt: nur.
S. 125, Z. 14 v. o. faßt statt: fast.
S. 167, Z. 4 v. u. Begriff statt: den Begriff.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. I

Kiel, Lipsius & Tischer 1882.

„Mit Recht schließt sich das auf gründlichem Studium der einschlägigen Litteratur und auf treffendem Urteil beruhende Buch an den Entwickelungsgang der einzelnen Kulturepochen an . . So wird durch den Nachweis, daß das moderne Naturgefühl bereits im Altertum vorbereitet war, die von so vielen vertretene entgegengesetzte Ansicht schlagend widerlegt."

Deutsche Litteraturzeitung 25. Nov. 1882.

Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. II

Kiel, Lipsius & Tischer 1884.

„Der Einblick in die Individualität (auch der Römer) ist höchst interessant, zumal wenn der Verfasser durch gewandte Darstellung, geistvolle Beherrschung des Stoffes und sichere Methode die Untersuchung reizvoll zu machen versteht."

Deutsche Litteraturzeitung 31. Mai 1884.

Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit.

Leipzig, Veit & Comp. 1888.

Das Werk „zeigt in hohem Grade das Geschick der Konzentration auf die Hauptpunkte; es gelangen die typischen Vertreter der Zeitepochen so kräftig und deutlich zu Worte, daß sie lebendig zu uns zu sprechen scheinen, zugleich aber wird der Zusammenhang der verschiedenen Gestalten anschaulich herausgestellt und durch alle Mannigfaltigkeit eine große Bewegung aufgewiesen.

Die Darstellung ist geschmackvoll und bewahrt bei aller Wärme für den Gegenstand stets das Maß; das Urteil ist umsichtig und gerecht abwägend. . . Wir können nur wünschen, daß das Buch, das sich vortrefflich liest, in die weitesten Kreise Eingang fände und das vorhandene Interesse (für die Natur) noch mehr entwickele."

Rud. Eucken. Münch. Allg. Ztg. 5. Nov. 1887.

„Ein schönes, trefflich ausgestattetes Buch, welchem wir eine weite Verbreitung wünschen."

Bl. f. litterar. Unterh. No. 10, 1888.

„Obwohl auf eingehende gelehrte Forschungen aufgebaut, wendet sich dieses Buch, welches ebenso sehr durch Reichtum des Inhalts wie durch geschmackvolle, klare Darstellung ausgezeichnet ist, an den weiteren Kreis der Gebildeten . . Dem Leser wird in überaus fesselnder Darstellung eine reiche Fülle an Belehrung und Anregung geboten."

Ad. Rosenberg, Post 1888, No. 56.

Das Metaphorische in der dichterischen Phantasie, Sonderabdruck aus der Ztschr. f. vgl. Litgesch. Berlin A. Haack 1889.

„Die" (den Inhalt wiedergebenden) „Worte sind so wahr als wichtig . . Biese geht den Weg, den schon andere eingeschlagen haben, mit besonderer Entschiedenheit. Er bezeichnet deutlich eine der wichtigsten Aufgaben der Ästhetik. . . Die Basis bilden die beiden umfassenden Werke über die Entwickelung des Naturgefühls, in denen ein reicher Stoff zu einem deutlichen Bilde der Entwickelung verarbeitet ist. Es scheint mir, Biese besitze in nicht gewöhnlichem Grade die Gabe, aus zerstreuten Daten ein Bild zu gestalten . . Sicher werden Viele Genuß und Belehrung aus beiden Werken schöpfen."

Th. Lipps, Philos. Monatsh. XXVII, S. 174.

Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik, Progr. Kiel 1890 (Leipzig, G. Fock).

Fritz Reuter, Heinrich Seidel und der Humor in der neueren deutschen Dichtung, Kiel u. Leipzig, Lipsius & Tischer 1891.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg,** Hohe Bleichen 34.

Grundzüge der Logik.

Von

Theodor Lipps,

Professor der Philosophie in Breslau.

1893. *M.* 3.—.

Neue Darstellung der Logik

nach ihren einfachsten Verhältnissen

mit Rücksicht auf **Mathematik und Naturwissenschaft.**

Von **Moritz Wilhelm Drobisch.**

Fünfte Auflage. 1887. *M.* 4.—, geb. *M.* 5.—.

Erfahrung und Denken.

Kritische Grundlegung

der

Erkenntnistheorie.

Von **Johannes Volkelt,**

Professor der Philosophie an der Universität zu Basel.

1886. *M.* 13.—.

Vorlesungen über die

Menschen- und Thierseele.

Von

Wilhelm Wundt.

Zweite umgearbeitete Auflage.

1892. *M.* 10.—, elegant gebunden *M.* 12.50.

Lyrik und Lyriker.

Eine Untersuchung

von **Dr. Richard Maria Werner,**

o. ö. Professor der deutschen Sprache und Litteratur an der k. k. Kaiser-Franzens-Universität in Lemberg.

1890. *M.* 12.—.

Der Streit über die Tragödie

von

Theodor Lipps

Professor der Philosophie in Breslau.

1891. *M.* 1,50.

Druck von Wilh. Dupont, Konitz, Wpr.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg,** Hohe Bleichen 34.

Johann Friedrich Herbart's
Sämmtliche Werke.

Herausgegeben von

G. Hartenstein.

Zweiter (unveränderter) Abdruck. In 12 Bänden. Mit Herbart's Bildniss.

Preis jedes Bandes M. 4.50, geb. in Halbfranz M. 6.—.

Inhalt:

Band I. *Schriften zur Einleitung in die Philosophie.* XVI u. 599 S.

„ II. *Kurze Encyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspuncten entworfen.* VIII. u. 414 S.

„ III. IV. *Schriften zur Metaphysik.* 2 Theile. XII u. 514. S.; VI u. 922 S.

„ V. *Schriften zur Psychologie.* I. Theil. (Lehrbuch der Psychologie. — Psychologie als Wissenschaft. Bd. I.) XII u. 514 S.

„ VI. *Schriften zur Psychologie.* II. Theil. VI u. 463 S.

„ VII. *Schriften zur Psychologie.* III. Theil. (Kleinere Abhandlungen.) Mit 2 lith. Tafeln. X u. 683 S.

„ VIII. *Schriften zur praktischen Philosophie.* I. Theil. XVI u. 463 S.

„ IX. *Schriften zur praktischen Philosophie.* II. Theil. (Kleinere Abhandlungen.) XVI u. 449 S.

„ X. *Schriften zur Pädagogik.* I. Theil. (Allgem. Pädagogik, Umriss pädagog. Vorlesungen, Briefe über die Anw. der Philos. auf die Pädagogik.) XVI. u. 503 S.

„ XI. *Schriften zur Pädagogik.* II. Theil. XIV u. 506 S. mit 1 lith. Tafel u. 2 Tabellen.

„ XII. *Historisch-kritische Schriften.* XXVI u. 796 S. Mit Herbart's Bildniss.

„ XIII. (Ergänzungsband zum ersten und zweiten Abdruck.) *Nachträge und Ergänzungen.* 1893. M. 6.—, geb. M. 7.50.

Herbart's Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 5. Auflage. Herausgegeben von **G. Hartenstein.** Zweiter Abdruck. 1882. M. 4.—, geb. in Leinwand M. 5.—.

Herbart's Allgemeine praktische Philosophie. Dritte Ausgabe. 1891. M. 2.—.

Herbart's Lehrbuch zur Psychologie. 3. Auflage. Herausgegeben von **G. Hartenstein.** Dritter Abdruck. 1887. M. 2—.

Herbart's Bildniss. Gezeichnet von **G. H. Steffens,** gestochen von **Conr. Geyer.** 4.° Chinesisches Papier. M. 2.—.

Herbart's Ästhetik in ihren grundlegenden Theilen, quellenmässig dargestellt u. erläutert von **O. Hostinsky,** a. o. Professor der Asthetik an der böhm. Universität in Prag. 1891. M. 2.40.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg**, Hohe Bleichen 34.

Immanuel Kant's

Sämmtliche Werke.

In chronologischer Reihenfolge herausgegeben
von **G. Hartenstein.**
8 Bde. M. 36.—, geb. in Halbfranz M. 48.—.

Kritik der reinen Vernunft.

Herausgegeben von
Benno Erdmann.
Dritte, mehrfach verbesserte Stereotypausgabe. Mit Kant's Bildniss.
M. 2.—, geb. in Leinwand M. 2.80.

Kritik der Urtheilskraft.

Herausgegeben von
Benno Erdmann.
Zweite Stereotypausgabe.
M. 2.—, geb. in Leinwand M. 2.80.

Prolegomena

zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
Herausgegeben und historisch erklärt von
Benno Erdmann.
M. 4.—.

Kant's Bildniss.

Nach Stobbe, gestochen von **Preisel** und **Geyer.**
4.° Chinesisches Papier. M. 1.—.

Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung von **Benno Erdmann.** 1878. M. 7.20.

Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kant's von **Benno Erdmann.** 1876. M. 4.—.

Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprinzipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie von **Johannes Volkelt.** 1879. M. 10.—.

Jacob Friedrich Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnisstheorie. Eine Antikritik von Dr. **Hermann Strasosky.** 1891. M. 1.50.

Druck von Wilh. Dupont, Konitz, Wpr.